

Ph. u. 8° 53 n (21)

Biedermann

07



PHILOSOPHIE DES GEISTES

VON

2

GUSTAV BIEDERMANN.



1886.

PRAG

LEIPZIG

F. TEMPSKY.

G. FREYTAG.



4953



PHILOSOPHIE

BEGRIFFSWISSENSCHAFT

von Hegel

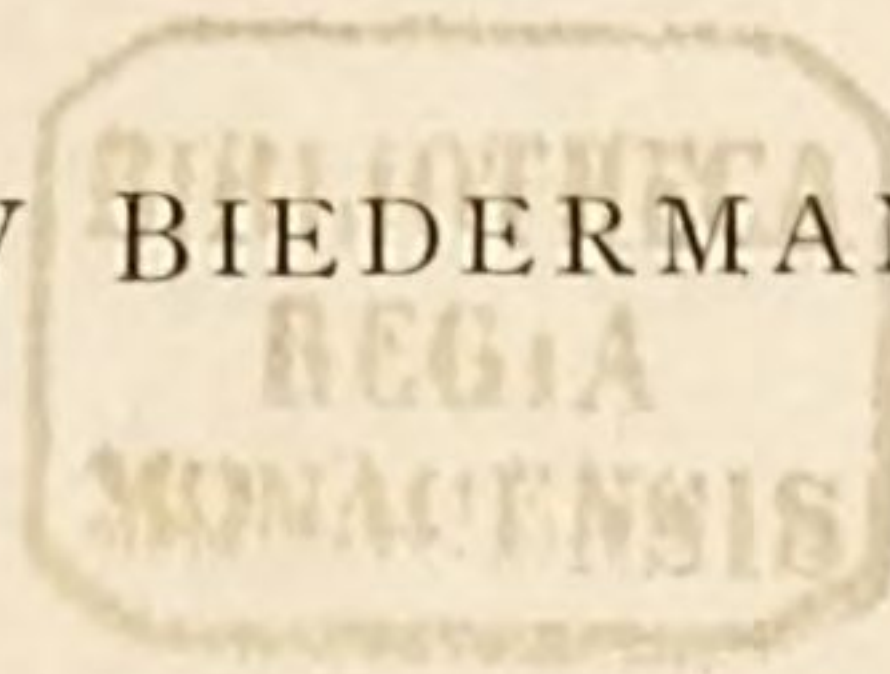
PHILOSOPHIE

ALS

BEGRIFFSWISSENSCHAFT

VON

GUSTAV BIEDERMANN.



1886.

PRAG
F. TEMPSKY.

LEIPZIG
G. FREYTAG.

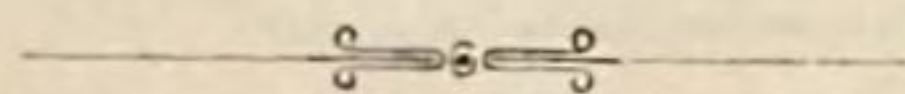
PHILOSOPHIE
DES GEISTES.

DES SYSTEMS DER PHILOSOPHIE

ERSTER THEIL

VON

GUSTAV BIEDERMANN.

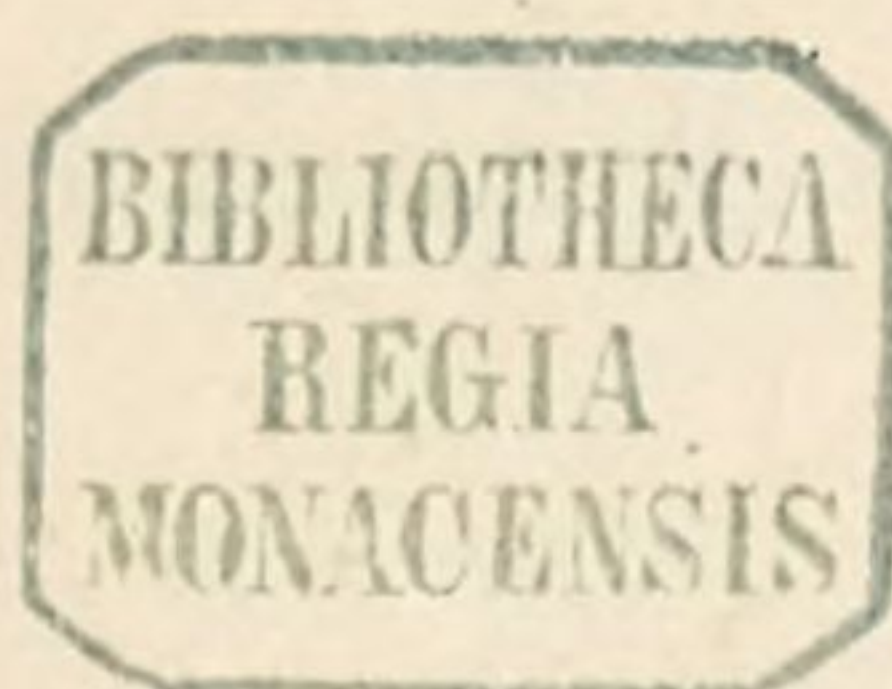


1886.

PRAG
F. TEMPSKY.

LEIPZIG
G. FREYTAG.

DRUCK VON AUGUST HEMPEL IN TETSCHEN a/E.



Vorwort.

Drängt die Thatsache, dass Plato seine Bücher über den Staat siebenmal umgearbeitet habe, Hegel zu dem Wunsche, die Logik in Anbetracht ihrer Tiefe und Fülle sieben und siebzimal durchzudenken; so braucht es auch der Verfasser der Philosophie des Geistes nicht zu verhehlen, im Bewusstsein des Un- genügens bisheriger Darstellung nochmals auf diese Grundwissenschaft zurückzukommen. Hat es, bevor Plato und Aristoteles logisch indem grammatisch von ihr wussten, nur eine metaphysische, um das An- und Fürsichsein ihrer Formen unbekümmerte Wissenschaft gegeben: erst der Philosophie des Geistes, die den Begriff grundwesentlich von der Vorstellung losdenkt, geht Philosophie als Begriffswissenschaft auf, im Zusammenhang mit Kant's Kritik der reinen Vernunft und der Hegel'schen Logik sie das Gesetzbuch in Princip, Methode und System für alles gegenwärtige Erkennen, Denken und Wissen.

Introite! Et hic dii sunt!

Einleitung.

Der geschichtliche Abschnitt in der Philosophie des Geistes, ein Beweis ihrer Wahrheitsgemässheit, könnte ihr auch zur Einleitung dienen. Gleichwohl möge hier für Jene, welche im voraus sich zurechtzufinden lieben, auf das Verhältniss der Philosophie des Geistes zu den Hauptwerken Kant's und Hegel's hingewiesen werden.

Dass Kant der Reformator sei, welcher das Denken vom Ansichselbstglauben zu befreien wusste, diese seine weltgeschichtliche That anerkennt und bezeugt Jedermann; wiefern aber das Denken derart ein Gegenstand des Wissens, wie das Wissen an und für sich selber wird, diese Frage verstand man nicht aufzuwerfen. Freilich, nicht leicht einzudringen ist es in die wissensbedachte, gleichwohl auf den Nachweis ihres Wissens verzichtende Kritik der reinen Vernunft, die alle Erfahrung bei Seite gesetzt das Denken begreifen möchte.

VIII

„Wie sind synthetische Urtheile *a priori* möglich?“ Mit dieser Frage nimmt Kant dem Wissen das Siegel vom Munde.

Das Urtheil gilt ihm als die Ausdrucksweise der Vernunft, „worin gedacht wird,“ das analytische als blosses Erläuterungs-, das synthetische als Erweiterungsurtheil. Kant's Frage lautet daher: wie ist eine Erweiterung des Denkens *a priori* möglich? *A priori*, nicht *a posteriori*, nicht mittelst Erfahrung — denn damit hebe wohl alle Erkenntniss an, Entwicklung von Denkbestimmungen mittels Erfahrung ist unmöglich — sondern durch etwas, das wie Denken über Erfahrung, selber über das Denken hinaus ist. Also: wie ist eine Erweiterung des Denkens möglich, nicht durch Erfahrung, sondern durch — — ja wodurch?

Derart gestellt musste die Frage in's Stocken gerathen, so lang dem blindgeborenen Begriffe des *Apriori* das Licht des Wissens nicht aufgeht. Wie ist Denken zu wissen, wie Wissen zu erweisen? Das war die Frage, der es Rede stehen hiess.

Ein neuer Standpunkt ist errungen, die deutsche Philosophie geht auf, die Wissenschaft des Begriffes, im Unterschiede der Art und Weise des Wissens denkexact es zu sein. Noch aber steht der Begriff an der Schwelle, kaum dass er das Wissen zu beschreiten wagt: Kant's mächtiger Geist die Vernunft befragend ist zwar das Wissen selber, im Begriff des Wissens verhält sich die Kritik so gut wie kritiklos.

Hegel nun, der grosse Schüler des grossen Mei-

sters, schreibt diesem Wissensstandpunkte die ersten Bewegungsgesetze vor. „Wird die eigentliche Gestalt der Wahrheit in das Wissen und das alleinige Element des Wissens in den Begriff gesetzt, so kommt Alles darauf an, das Wahre nicht als Substanz, sondern eben so sehr als Subject aufzufassen und auszudrücken.“ Wie mit der Kant'schen Frage auf das Princip, wird mit der Forderung einer gleichsam persönlichen Thätigkeit des Begriffes auf die Methode der Nachdruck gelegt.

Die Methodenlehre der Kritik der reinen Vernunft gibt wohl den Plan für die Handhabung des „überschlagenen Bauzeuges“ her, die Werkstücke, die Begriffe selber sind ohne innere Bewegung. Doch wie so oft im bestimmten Falle, trifft Kant auch hier das Begriffsgemässe mit genialem Griff: die schematische Anordnung der Kategorien als

	Quantität,	
Qualität,		Relation,
	Modalität,	

enthält schon die Grundzüge der wissenschaftlichen Art des Begriffes.

Die Forderung aber: „dass der Geist in der absoluten Zerrissenheit sich selbst finde,“ der Begriff im Urtheil sich auseinandersetze und dieses, trotz des Unterschiedes seiner Theile, gleich und geeint mit dem Begriff sich erschliesse, diese Wissensweise angebahnt zu haben, ist und bleibt Hegel's Verdienst um die Philosophie.

Der Standpunkt des Wissens und die Selbstbewegung des Begriffes, dieses Princip und diese Methode sind die Erbschaft der seit Plato und Aristoteles zwei grössten Denkerfürsten, welche die Philosophie des Geistes antritt, indem sie sich der Arbeit des Begriffes unterzieht.

Das Kant'sche Wissen bewegt sich wohl wissenschaftlich von der Erfahrung zur Vernunftkenntniss, es kommt aber, gleichsam von einer anderen Seite her, rein apriorisch zur Beurtheilung dieses seines Denkens. Dass es die Erfahrung von der Vernunftthätigkeit ausschliesst, den „wurmstichigen Dogmatismus“ des unkritischen Denkens über den Haufen wirft, selbst aber unerwiesen der Unmittelbarkeit verfällt, das ist wie die starke, auch die schwache Seite seiner Begriffsgemässheit.

Hegel erst nennt die Kritik von Sein und Denken geradezu Wissen, von dessen Bewusstsein die Phänomenologie des Geistes Zeugnis ablegt. In seiner Wissenschaftlichkeit wendet sich das Bewusstsein ganz begriffsgemäss vorerst sich selbst zu, „ohne jedoch darin sein Interesse und Verweilen zu haben,“ gleich dem Spinozistischen Denken vor Ungeduld entbrannt, sofort mit aller Welt sich zu messen. Die Ahndung für diesen Vorwitz bleibt nicht aus. Gerade in der Logik, wo es dem Denken darauf ankommt, alle Bewusstseinsthätigkeit erledigt sich selber gegenständlich zu sein, drängt sich das Bewusstsein unberufen genug wieder hervor. Weil aber, wie Hegel

selbst sagt, der Weltgeist die Geduld hatte, diese seine Formen in der langen Ausdehnung der Zeit durchzugehen, und weil er durch keine geringere Arbeit das Bewusstsein über sich zu gewinnen vermochte; darf auch das Individuum sich nicht erlauben, einen Wissensinhalt durch vorausgesetzt, oder doch nur exact herausgesetzt gewisse Begriffe bestimmen zu wollen. Von Aussen angeregt muss der Geist im Bewusstsein dieselbe Gesetzlichkeit der Entwicklung befolgen, wie an- und für sich im Wissen, er muss aus dem Bewusstsein zum Denken und daraus zum Wissen begriffsgemäss sich durcharbeiten, statt metaphysisch in den Begriff hineinzuspringen.

Es könnte auffällig scheinen dass Hegel, der den Begriff als das Element und die Selbstbewegung des Begriffes als die Methode der Wissenschaft bekennt, von dem naheliegenden Begriffe des Urtheiles für die Art und Weise begriffsgemässer Bewegung keinen grösseren Nutzen zu ziehen wisse. Gleichwohl entspricht die von ihm befolgte Dialektik seinem Begriffe vom Urtheil auf's genaueste, nur ist dieser Begriff selber nicht genau: das Urtheil einseitig, oder auseinandergesetzt identisch.

Das Uebel steckt schon in der vermeintlich absoluten, im Grunde unmittelbaren Begriffsbestimmung. Dass wie aus dem Namen der Satz, mittels der Vorstellung der Gedanke entsteht, der Gedankeninhalt aber, im Begriff einheitlich zusammengefasst, vom Begriffe selbst im Urtheil auseinandergesetzt wird, diese Be-

gründung und Entwicklung des Begriffes lässt sich Hegel entgehen. Ihm gilt der Begriff, ohne im Urtheil ausgesprochen zu sein, der Vorstellung gleich, ihm der Erkenntnissatz als Urtheil. Daher die Form des Urtheiles ungeschickt das Speculative auszudrücken. Und allerdings Beispiele, wie: „die Rose ist roth,“ geben gar keinen Begriff vom Urtheil, da eine Vorstellung niemals im Stande sein wird, im Urtheil sich auszusprechen, das Rothsein überdies keine für die Rose als Gattung wesentliche Artbestimmung heraussetzt. Lehre Hegel immerhin, dass das Urtheil der Begriff selbst sei in seiner Besonderung: es kommt ihm doch nicht auf die Grund- und Wesensbestimmungen des Begriffes in ihrem besonderen Füreinandersein an, sondern auf die Besonderheit des Urtheils gegenüber dem Begriffe; sei auch die Forderung vollkommen berechtigt, dass der Begriff sich selbst bewege, also nicht etwa von Aussen her sich leiten lasse: der erste Anstoss zur Bewegung wird dem Begriffe doch durch den vorausgegangenen Gedanken mitgetheilt, die Selbstbewegung im Urtheil ist von der ihm zu Grunde gelegten Gedankenauseinandersetzung abhängig. Nur in Anerkennung der Gesetzlichkeit dieser auferlegten Denknöthigung ist der Begriff wahrhaft frei, im Urtheil und Schluss in seinen Theilen und im Ganzen er selbst, nur derart erschaffen schöpferisch ist er Selbstbewegung. Im Hegel'schen Urtheil aber bewegt sich wohl ganz richtig der eine Begriff zum andern, sodann aber ganz verkehrt, wie

jener zu diesem, auch dieser wieder zu jenem; der dem Urtheil zu Grunde gelegte Begriff macht einen Schritt behufs seiner Auseinandersetzung, wohl auch den zweiten, statt aber fortschreitend den dritten, ihn abschliessenden zurückzulegen, macht er den zweiten wieder zurück. Begreiflich, dass sich das Urtheil am Ende durch einen Sprung aus diesem Hin- und Herbewegen errettet.

Dass der selbstbewegte Begriff mittels des Urtheils zum Schlusse zu kommen, im Urtheil auseinandergesetzt die unterschiedenen Theile in vermittelnder Einheit wieder zu erschliessen wisse, das ist die Art und Weise aller Begriffswissenschaft auf den einfachen Ausdruck ihrer Gesetzlichkeit zurückgeführt. Wie aber der Begriff zum Urtheil und Schluss, verhält sich auch die Vorstellung zum Gedanken und Begriff. Dass der Begriff den ihm zugedachten Inhalt mit einem Worte bestimmt, diese sprachliche Gleichstellung mit der Vorstellung ist es, weshalb beide heutzutage noch, ungenügend auseinandergehalten, miteinander verwechselt werden, obgleich die Unterscheidung von Erkenntniss- und Wissensform zum Abc der Philosophie gehört. Ist doch die Vorstellung eine in der Sinnlichkeit begründet als Erinnerung übersinnlich gewordene Bewusstseinsthätigkeit, welche den bildlichen Gegenstand in einfacher Bezeichnung zur Erkenntniss bringt; wogegen der Begriff, mit dem Gedächtniss für die ihm vorausgegangene Gedankenentwicklung, den auseinandergesetzten Inhalt des Gedankens einheitlich zu be-

stimmen weiss. Zwischen Vorstellung und Begriff besteht sonach ein sie auseinanderhaltender Gehaltsunterschied, der es jener unmöglich macht, ohneweiters Begriff zu werden: nur der Gedanke ist unmittelbar begriffsfähig, er nur berufen Vorstellungen dem Begriffe zu übermitteln und selber Begriff zu werden, der wieder einzig und allein befähigt, im Urtheil und Schluss sich zu wissen. Dass trotz des Abstandes von Vorstellung und Begriff gleichwohl der Gedankeninhalt möglicherweise theils aus Vorstellungen, theils aus Begriffen besteht, dieser Eigenthümlichkeit verdankt das Denken seine Vermittlerrolle.

Gibt sich aber die Vorstellung ihren Namen dem verlautbarten oder sonst zur Erscheinung gekommenen Gegenstande angemessen, ist der Begriff die zusammengreifende Bestimmung seines Gedankeninhaltes: wahrlich weder diese noch jener sollte einem zufälligen Anwurf gleich missachtet werden, nach Belieben herunterzuschlagen und anderweitig aufzutragen, eine wie die andere Bestimmung die anerschaffene Schale des in dieser reifenden geistigen Kernes, keine zugerufene Benennung, sondern Eigenname. Was die Vorstellung erkennt, was der Begriff weiss, das sprechen sie in ihrem Namen aus, wie Gegenstand und Inhalt lauten, so möchten sie auch heissen.

Damit ist aber schon die unabweisbare Forderung gestellt: dass die deutsche Wissenschaft in ihrer Denk- und Sprechweise deutsch zu sein, sich die Ehre gebe. Zerstört doch das Fremdwort die wie Leib und Seele

unzertrennliche Zueinandergehörigkeit von Sprache und Wissenschaft, beraubt es doch Vorstellung und Begriff der naturgemässen Bestimmung. Freilich, traut man der Versicherung, so sei es geradezu von Uebel, an die dem Namen angestammte Bedeutung zu denken, den Ausdruck von seinem Inhalt abhängig zu machen, oder diesen in seiner Auseinandersetzung auf jenen zurückzuführen, weil durch die Erinnerung an die eigentliche, sinnliche Bedeutung des Namens der wahre Begriff des in ihm hinterlegten Inhaltes verloren gehe. Bei Fremdwörtern werde gar nicht daran gedacht, „was sie wirklich bedeuten mögen, sondern geradezu an den Begriff, den sie bezeichnen.“ Als ob es ein Missgriff oder eine Schande für Vorstellung und Begriff wäre, ihrer ursprünglichen Herkunft und wörtlichen Bedeutung sich zu erinnern! Liege auch das Ineinandergreifen von Erkennen und Nennen, Denken und Sprechen nicht offen zu Tage, lasse es sich nur noch in entfernten Wurzellaute errathen, ja sei es genug oft gänzlich verwischt: die Wissenschaft wird sich dieser Lückenhaftigkeit wegen doch nicht beirren lassen, wo und wenn es ihr irgend möglich ist, dem Zusammenhalt geistiger Thätigkeit, „*si voisine des choses*“, mit sprachlicher Leiblichkeit nachzugehen.

Wie am Wissen, wahren Sprache und Darstellungsform bereits am Bewusstsein und Denken die Gesetzlichkeit ihrer Art und Weise. Führt doch der wissenschaftliche Geist je nach dem Standpunkt seiner weltgeschichtlichen Entwicklung eine verschiedene

Sprache: im Griechischen die Sprache des Bewusstseins, obschon nicht ohne Begriffe, so doch über die Begriffsbestimmung von Vorstellung und Gedanken nicht hinausgekommen; im Latein die Sprache des Denkens, die Auseinandersetzung des Gedankens auf exacte Begriffsbestimmungen zurückgeführt; im Deutschen die Sprache des Wissens, der Begriff selber zum Wort gekommen. Mit Kant ist ein dritter Zeitraum der philosophischen Weltliteratur im Anzug: der im Bewusstsein naiv geäußerte Menschengest, denkexact für sich geworden, beginnt im Wissen begriffsgemäss sich zu erschliessen. „Vielleicht ist es kühn, aber wenigstens in dieser Zeit nöthig zu sagen: dass die Gesammtheit geistiger Elemente vielleicht vor keiner Nation so bereit liegt, wie vor der deutschen. Früher oder später wird man ihr die erste Stelle in Wissenschaft und Kunst nicht streitig machen.“ So Goethe.

Daher sich die deutsche Wissenschaft dem natürlichen Grund und Boden ihres Bewusstseins nicht entreissen, namentlich in ihren Begriffsbestimmungen keine Fremdworte unnöthigerweise gefallen lasse. Denn wahrlich, was der Deutsche bewusst- und bedachtvoll wissen soll, das wird er weder auf lateinische noch griechische Benennungen zurückführen dürfen. Ganz abgesehen davon, dass weder die eine noch die andere für die Besonderheit unserer Begriffsbestimmungen ausreicht, $\psi\upsilon\chi\eta$ z. B. zugleich Bewusstsein, Geist und Seele, *mens* Verstand, Vernunft und Geist bedeu-

tet, wahrt sich gerade die deutsche Sprache, wie an der einerseits sinnlichen andererseits übersinnlichen Bedeutung ihrer Bestimmungen den ursprünglichen Halt- punkt, an der sinnlich-übersinnlichen Zweischneidigkeit dieser den Beweggrund ihrer trennenden, zugleich vermittelt einigenden Wissensweise. Lässt man uns daher die Wahl, sich entweder „zu den in der Wärme unmittelbarer Empfindung lateinisch oder griechisch benannten Abstractionen der Wissenschaft“, zu bekennen, oder um die betreffende Bestimmung in unserer Sprache zu bekümmern; so werden wir keinen Augenblick im Zweifel sein, es uns Zeit und Mühe kosten zu lassen, die Dinge beim richtigen Namen zu nennen. Denn statt dass durch die so möglich gewordene Erinnerung an die eigentliche, wörtliche Bedeutung des Begriffes, wie J. Grimm meint, dessen Verständlichkeit gefährdet würde, weil derart die Abstraction, folglich der wahre Begriff verloren gehe, wird gerade erst durch das Zurückführen auf die ursprüngliche, sinnliche Bedeutung die Natur und das unmittelbare Wesen seiner wissenschaftlichen Lebensfülle aufgedeckt. Auch ist es ja eines der gesichertesten Ergebnisse der vergleichenden Sprachforschung, dass die Wurzel aller der Worte, die in vorgeschrittener Entwicklung und Ausgestaltung zur Bezeichnung geistiger Beschaffenheit und Thätigkeit dienen, von Haus aus eben nur natürliche Zustände und Verhältnisse verlautbaren.

Am wenigsten sollte man aber die Bequemlich-

XVIII

keit bereits geläufig gewordener Bezeichnungen als Grund gelten lassen wollen, um am vieldeutigen Fremdworte festzuhalten, das wohl das Richtige beiläufig trifft, niemals aber die im Ausdruck selbst gewurzelte, durch diese ihre Natürlichkeit auf eine geistige Geltung angewiesene Bedeutung wiedergibt. Das Fremdwort ist meist ein Flickwort, die Blößen der Unwissenheit nothdürftig verdeckend, ein blosses Zeichen, das ausser seiner Bestimmung Bedeutung hat, vollgiltig übersetzbar ohnehin überflüssig. Aber auch für das vollinhaltlich unersetzbare Fremdwort wird sich die im Besondern eigenthümliche, der jeweilig wesentlichen Bedeutung entsprechende Bezeichnung, somit für das schwankende, vieldeutige Kunstwort eine Mehrzahl von wissenschaftlich ausgeprägten Bestimmungen finden lassen, wie z. B. für den Begriff des Idealismus die der Uebersinnlichkeit, blosser Vorstellbarkeit, Denkbarkeit, oder auch die der Begriffsgemässheit, Wesenheit, reiner Geistigkeit. Denkt und versteht nun der Eine Dieses, der Andere Jenes, ein Dritter wieder etwas Anderes unter einem solchen Schlagworte, dann ist es wahrlich kein Wunder, von allen Seiten über Missverständnisse sich beklagen zu hören, auf deren Austrag oft genug alles wissenschaftliche Bemühen hinausläuft. In seinem Sinn hat möglicherweise Jeder recht, im Sinn des Begriffes ganz gewiss Keiner, der nicht den Begriff selbst sich besinnen und zum Worte kommen lässt. Freilich, Noth kennt kein Gebot, und lieber das Fremdwort als eine lahme Verdeutschung.

XIX

Wie jedes Wort aber seinen Ort, hat auch jeder Begriff seine Stelle, wo er allein wissenschaftlich ausspricht, was ihm selber zusteht. Daher der Begriff nur so gescheidt, als er es vermöge seines erschlossenen Wissens sein kann, es sein darf. Gerade in der Bezähmung vorlauter Genialität, die mit Umgehung aller Entwicklung bereits im Anfang so weise sich dünkt, wie sie am Ende möglicherweise sich ausweist, in der wissenschaftlichen Selbstbeherrschung und Selbstverläugnung, welche jeden Begriff für sich eintreten lässt, besteht die Gewissenhaftigkeit, es besteht in der Selbstbewegung des Begriffes auch die wissenschaftlich-künstlerische Art und Weise der Philosophie. Denk- und Sprachlehre hängen auf das Innigste zusammen. Weder darf es sich jene erlauben, an der Sprachlehre vorüberzugehen, sie selber muss das Erkennen als Benennen, den Gedanken als Satzform, den Begriff als einheitliche Bestimmung, die Denkgesetze als Sprachgesetze, das Denken als Auseinandersetzen wissen; noch darf es sich diese gestatten, die Denklehre in irgendeinem Abschnitt, etwa einleitungsweise ein für allemal abzufertigen, vielmehr muss auch sie sich an der Hand begriffsgemässen Denkens stetig zur Sprachwissenschaft läutern. Nur eine selbstbewusste, wohlbedachte Sprache wird sich wahrhaft wissenschaftlich, durch Wissen geschaffen und für das Wissen selbst wieder schöpferisch bewähren, nur die Begriffswissenschaft befähigt sich erweisen, auszusprechen was als gedacht zugleich gewusst werden musste.

Gleich den Erfahrungswissenschaften und den Denkwissenschaften als exacten Wissenschaften ist endlich auch die Philosophie als Begriffswissenschaft zu einem eigenen, deutschen Namen gekommen. Nicht dass Philosophie bisher vom Begriffe keine Kenntniss gehabt hätte, schon Thales geht, indem auf den Grund und das Wesen der Dinge, auf den Begriff aus; nicht dass in Erfahrungs- und Denkwissenschaften Begriffe keine Geltung hätten, Wissenschaft heisst, mit Begriffen zu schaffen haben: aber dass der Begriff in Princip, Methode und System die Philosophie von allen andern Wissenschaften abhebt, dies wusste man bis auf den heutigen Tag nicht.

Begriffswissenschaft als das Wissen, welches sich mittelst des Begriffes selber schafft, diese Auseinandersetzung liegt bereits in ihrem Wortlaut. Das Wissen aber, als Begriff, Urtheil und Schluss in seiner einfachsten Bestimmung zur allgemeinsten in Princip, Methode und System vorgeschritten, wird vermöge der schöpferischen Entwicklungsfähigkeit dieser ihrer Idee zur Wissenschaft, es wird Begriffswissenschaft, dem Lebensbegriffe als erstem, höchstem und letztem Begriffe angemessen auseinandergesetzt, zur Philosophie des Geistes, Naturphilosophie und Philosophie des menschlichen Lebens.

Da könnte nun die Frage aufgeworfen werden: warum Begriffswissenschaft zuerst als Philosophie des Geistes sich einführt, warum nicht als Naturphilosophie? Denn dass die Philosophie des menschlichen

Lebens Philosophie des Geistes und Naturphilosophie voraussetzt, liegt in ihrem vermittelnd abschliessenden Begriffe.

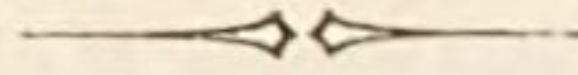
Erfahrung und Erkenntniss halten sich an die vorhandenen Dinge, erste Ansätze der Wissenschaft sind naturwissenschaftliche. Aber der so bewusst gewordene Geist kommt zu sich, lernt sich als denkenden kennen und in der Natur als wissenden selber wiedererkennen. Insofern hat die Philosophie des Geistes allerdings den Vortritt: der Geist muss sich selber begreifen, um sich in der Natur begreifend wiederzufinden, sich selbst bereits von der Erbsünde unbedachter Erkenntniss erlöst haben, bevor er die Natur am Erlösungswerke theiligt, es muss die Wissenschaft an und für sich Formwissenschaft geworden sein, auf dass jede Art Wissensinhalt dieser angemessen sich zu bestimmen vermöge.

Auf Grund dieser ihrer Auseinandersetzung wird die Begriffswissenschaft dem Geiste selber keinen anderen Entwicklungsgrund unterbreiten, als wieder den des Lebens, woraus der Geist ursprünglich hervorgeht: sie wird den Geist durch die Natur bedingt und sinnlich begründet, vorgeschritten als an und für sich geworden, endgiltig ihn als wirksam bethätigt zu erweisen haben.

Bewusstsein ist das unmittelbare Sein des Geistes. Indem dieser aber aus dem Bewusstsein Denken und mittels des Denkens Wissen wird, das bewährt erwiesen in Wahrheit ist, kommt ihm sein An- und

Fürsichsein zu. Schliesslich an Leib und Leben wirksam bethätigt wird der Geist selber zur Seele.

Die *a potiori* benannte Philosophie des Geistes weiss sich so als die vom Bewusstsein, vom Geiste und von der Seele.



I N H A L T.

Seite

Das Bewusstsein.

I. Sinnliches Bewusstsein.

1. Empfindung 3

Sinnesbedingung.

Sinneseindruck.

Sinnesäusserung.

2. Wahrnehmung 5

Unterscheidung.

Vergleichung.

Aufeinanderbeziehung.

3. Erfahrung 9

Betrachtung.

Beobachtung.

Untersuchung.

II. Uebersinnliches Bewusstsein.

1. Erinnerung 14

Innerlichwerden.

Versinnlichung.

Merken.

2. Vorstellung 18

Rückerinnerung.

Umbildung.

Bezeichnung.

3. Erkenntniss 23

Inhalt und Form der Vorstellung.

Sprachliche und schriftliche Darstellung.

Namen- und Sachkenntniss.

III. Selbstbewusstsein.

1. Gefühl 29

Empfinden.

Sichempfinden.

Das Befinden.

2. Besinnung 32

Erfahrung und Erkenntniss vom Gefühle.

Gefühl des Ungenügens und Ungenügen
des Gefühles.

Beisinnensein und Beisichsein.

3. Bewusstsein 38

Ueberzeugung.

Gewissheit.

Sinnlich-übersinnliches An- und Fürsichsein.

Der Geist.

I. Das Denken.

1. Das Gedachte 48

Das Sein.

Erscheinung und Wesen des Seins.

Gewordensein des Denkens.

2. Der Gedanke 53

Inhalt des Gedachtseins.

Form des Gedachtwerdens.

Auseinandergesetzt Gedachtes.

3. Das Sichselbstdenken 58

Das Gedächtniss für das Gedachte.

Das Bedachtsein des Gedankens.

Die Denkgesetze.

II. Das Wissen.

1. Der Begriff 78

Begriff.

Urtheil.

Schluss.

2. Die Idee 90

Princip.

Methode.

System.

3. Die Wissenschaft 102

Erfahrungswissenschaft.

Denkexacte Wissenschaft.

Begriffswissenschaft.

III. Die Wahrheit.

1. Geschichtsphilosophische Bewährung des
Bewusstseins 118

Sinnliches Bewusstsein.

Uebersinnliches Bewusstsein.

Selbstbewusstsein.

2. Geschichtsphilosophische Bewährung des
Denkens 147

Denken am Glauben.

Denken innerhalb der Erkenntniss.

Denken an sich selbst.

3. Geschichtsphilosophische Bewährung des
Wissens 187

Wissen als Begriff.

Die Seele.

I. Thierische Seele.

1. Geistige Kraft 223

Sinnliche Kraft.

Uebersinnliche Kraft.

Selbstbewusste Kraft.

2. Trieb 227

Verleiblichter Trieb.

Bewusstsein als Trieb.

Bewusstvoller Trieb.

3. Begierde 233

Gier.

Verlangen.

Willkür.

II. Menschliche Seele.

1. Gemüth 247

Leidenschaft.

Gleichmuth.

Herzlichkeit und Herzlosigkeit.

2. Gewissen 258

Der Zweifel an sich selbst.

Die Selbsterkenntniss.

Das Bewusstsein des Guten und Bösen.

3. Wille 268

Vorsatz.

Absicht.

Entschluss.

III. Göttliche Seele.

1. Sittlichkeit 284

Gesittung.

Pflichtgemässheit.

Tugendhaftigkeit.

2. Gerechtigkeit 296

Unparteilichkeit.

Gesetzlichkeit.

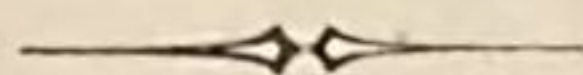
Freiheit.

3. Religiosität 306

Gottesgläubigkeit.

Gottesweisheit.

Heiligkeit.



Das Bewusstsein.

Bewusstsein wird als sinnliches und übersinnliches, über diesen Unterschied hinaus als Selbstbewusstsein bestimmt. Die Philosophie bekennt sich zu dieser Auseinandersetzung mit dem Vorbehalt, sie als begriffsgemäss zu erweisen.

I. Sinnliches Bewusstsein.

Die Bezeichnung als sinnliches weist darauf hin, dass es dem Bewusstsein auf die Sinne ankommen, es zunächst als Sinneswirksamkeit thätig sein werde.

1. Empfindung.

Durch die Sinne kommt der Mensch zur Welt, durch dieses Angebinde der schöpferischen Natur mit dem Thiere sofort früheren Lebensstufen entrückt. Aber auch Natur, die Gebärende, des sinnesbegabten Wesens genesen, wird durch dieses wiedergeboren, es sind Sinne die Rüst- und Werkzeuge, welche sie eigenthümlich wieder hervorbringen, derart gefunden die für die Sinne vorhandenen Dinge, so dass Sinnesbedingung als die unmittelbarste Verhältnissbestimmung dieser zu jenen sich einstellt.

Indem der Mensch zur Welt kommt, in die Dinge hineinfällt, fallen diese auch über ihn her, durch unmittelbare Berührung oder schon aus der Ferne die Ursache einer Wirkung, welche nicht bloß äußerlich an den Sinnen haftet, in die getroffenen Sinne auch eindringt und darin eigenthümlich vorsichgeht. Es ist der durch das Sinnenfällige bedingte Sinneseindruck, in den Sinnen verwirklicht.

Immerhin gehe also der Anstoß zur Sinnenfälligkeit von der Bewegung der Dinge aus, von Seite der Sinne mußte doch auch ein Entgegenkommen stattfinden, damit die Einwirkung nicht ohne Rückwirkung ausfalle. Die Dinge sind nur Bedingung und äußerlicher Beweggrund zur Sinneswirksamkeit, diese eigens an den Dingen als Sinnesäußerung.

Der Sinneseindruck aber an dem Sinnenfälligen wirksam bethätigt ist Empfindung.

Also nicht bloß das Finden der Dinge in den Sinnen ist diese Grundform aller Sinnesthätigkeit, sondern vielmehr noch ein Hervorbringen des Gefundenen, das für die Sinne geworden wiedergefunden, indem es empfunden wird. Wie der von zugefallenen Dingen herührende Sinneseindruck nicht bloß als Abdruck der Dinge an den Sinnen besteht, vielmehr wirkungsvoll in die Sinne eingeht und je nach ihrer Beschaffenheit in denselben fortwirkt; ebenso muß die von jener Einwirkung verschiedene, den Sinnen eigene Wirksamkeit in der Rückwirkung auf die Dinge selbstthätig in Kraft sein, damit Empfindung entstehen könne. Dinge und

Sinne mögen auf einander stossen, jene in diese eindringen, die getroffenen Sinne für die Einwirkung der Dinge zugänglich sein, ohne dass es zu Empfindung kommt, falls der durch das Ding bewirkte Sinneseindruck weder eigens thätig geworden, noch an den Dingen wirksam bethätigt ist.

2. Wahrnehmung.

So stetig nun das Ding in die Sinne eindringe, möglicherweise wird es im äusserlichen Fortgang dabei doch aufgehalten, es führen Sinne und Dinge ein Zusammentreffen herbei, wodurch die von den Dingen getroffenen Sinne einen Anstoss, jene durch diese einen Rückstoss erleiden. Auch reissen sich die Sinne selber unter steter Rückwirkung los, sie weisen die unerträglich gewordene Last des Dinges zurück, oder entziehen sich ihrem Einflusse. Nicht sowohl ein Fortschritt der Empfindung, vielmehr schon ein Schritt über sie hinaus ist es aber, dass Sinne und Dinge derart auseinanderkommen, obgleich die Einwirkung der von den Sinnen abgewiesenen Dinge noch empfunden wird, die Empfindung mit der Entfernung doch abnimmt, die Dinge für die Sinne allmählich gleichgiltig wirksam, oder diese für die Einwirkung jener unempfindlich werden. Die Sinne sind in Betreff der Empfindung mit den Dingen völlig auseinandergekommen, die Empfindung ist vergangen.

Nur nicht etwa dass deshalb jede Einwirkung der Dinge auf die Sinne, jede Rückwirkung dieser auf jene

aufgehört haben müsste, dass nicht Empfindlichkeit völlig vergangen sein könnte, ohne die Sinnesthätigkeit aufzuheben. Das Gleiche gilt von den Dingen. Auch sie mit den Sinnen auseinandergekommen sind durch den unmittelbar hervorgebrachten Eindruck in ihrer Wirkung bei weitem nicht erschöpft. Weder braucht das mit den Sinnen auseinandergekommene Ding den Sinnen gänzlich vergangen, noch der Sinn ungeachtet aller Unempfindlichkeit des Dinges völlig losgeworden zu sein. Dass aber ungeachtet eingetretener Empfindungslosigkeit die Sinne thätig bleiben, das Ding für die Sinne Bestand hat, damit ist schon trotz des Auseinanderkommens ein anderweitiges Zusammensein der Sinne und Dinge gewahrt.

Natürlich wird das was den Sinnen gegenüber steht vor Allem dasselbe Ding sein, welches früher empfunden wurde, es werden Gegenstände in derselben Masse für die Sinne wirksam sein, in welchem sie ursprünglich auf die Sinne eingewirkt haben. Indem aber mit dem für die Sinne unempfindlich gewordenen Gegenstand zugleich anderweitige, früher nicht empfundene Gegenstände vorgefunden werden, welche eben so gut wie jener auf die Sinne einwirken, haben diese ihren Wirkungskreis über eine auseinanderliegende, gleichwohl zueinandergehörige Mehrheit von Gegenständen erweitert. Auch jeder einzelne Gegenstand stellt sich als eine derart verschiedene Einheit heraus, er besteht aus Theilen, auch ein oder der andere Bestandtheil, für sich ein Ganzes, ist wieder theilbar. Je

länger, umsichtiger aber die Sinne derart an den Gegenständen wirksam, um so eher werden sie zugleich minder scharf, oder gar nicht von Natur aus geschiedene auseinanderhalten: neben und mit der Scheidung von Gegenständen kommt allmählich die auf ihre Verschiedenheit eingehende Unterscheidung zur Geltung.

Weder besteht das Geschiedene ohne allen Zusammenhalt, die Scheidung geht nie ruhelos gleichsam in's Unendliche, gleichzeitige Einigung Geschiedener findet statt, noch sind die verschiedenen Theile der Gegenstände oder diese selber je so ganz und gar andere, dass sie einander völlig fremd und unähnlich wären. Ja es gibt Gegenstände, deren Aehnlichkeit so weit geht, dass sie kaum eine Spur irgend eines Unterschiedes erkennen lassen, die nicht sowohl einander gleichen, vielmehr wie ein Ei dem andern gleich sind, geschieden nur noch unterschiedlos vorhanden. Wie im Unterscheiden von Gegenständen der erste Schritt des weiteren Zusammenseins der Sinne und der mit der Empfindung auseinandergekommenen Dinge, so besteht der zweite im Herausfinden ihrer Aehnlichkeit und Uebereinstimmung, in ihrer Vergleichung. Denn Unterscheidung muss wenigstens als Scheidung der Gegenstände ihrer Vergleichung vorausgehen, wogegen ungeschiedene zu einem Vergleich keine Veranlassung gäben.

Nicht durch eine aller Vergleichung entblösste Unterscheidung, nicht durch eine jeder Unterscheidung bare Vergleichung wird das Verhältniss der Gegenstände

zur über die Empfindung hinaus wirksamen Sinnesthätigkeit erschöpft: dieselben, entgegengesetzt und verschieden, sind doch auch einander zugekehrt und irgendwie ähnlich; dieselben, gleichgesetzt und ununterschieden, doch auch auseinandergesetzt und geschieden. Ein derartiges Auseinandersetzen und Zusammenfassen, in einigender Vermittelungsbestimmung Aufeinanderbeziehung, als gleichzeitige Unterscheidung und Vergleichung von Gegenständen ist aber Wahrnehmung.

Bereits mit der Mannigfaltigkeit der Empfindung findet unmittelbare Scheidung von Dingen statt, die durch Aehnlichkeit der Empfindung möglicherweise wohl auch zusammengehören. Dennoch bleibt durchgreifendere Unterscheidung und Vergleichung von der Empfindung schon deshalb ausgeschlossen, weil die Gegenständlichkeit der Dinge doch erst mit dem Vergehen der Empfindlichkeit zu Stande kommt. Völlig vorüber mit der Empfindung ist es also nicht, indem Wahrnehmung entsteht, jene durfte nicht ganz vergangen sein, damit diese eintreten, Wahrnehmung als das Bewahren früher empfundener Dinge sich geltend machen könne; nur freilich weniger solchem Empfangen gleich, vielmehr als unabhängigeres Aufnehmen, als Gewährwerden von Gegenständen kommt sie zur Geltung. Einmal die Empfindlichkeit überwunden wird der Sinn unbehindert sein, Gegenstände seinerseits sich eigen zu machen, ohne sie nothwendigerweise empfunden zu haben.

3. Erfahrung.

Wird ein Ding vor vielen als Gegenstand bewahrt, brauchen deshalb die andern den Sinnen nicht verloren zu sein, dann werden diese auch, von den Gegenständen weniger abhängig, beliebig einem oder dem andern Gegenstande sich zuwenden, nächst diesem einen zweiten, dritten u. s. f., einem Gegenstand neben dem andern. Und nicht nur so fort. Denn zeigt sich neben dem bereits wahrgenommenen oder neben einem seiner Theile ein anderer Gegenstand oder Theil als wahrnehmbar, dann wird nach und nach mit dem wahrgenommenen Gegenstand oder Theil zugleich ein zweiter, dritter u. s. f., es werden diese Gegenstände oder Theile eines Gegenstandes aufeinanderbezogen wahrgenommen, eine vielseitig zusammengreifende Unterscheidung und Vergleichung von Gegenständen findet statt. Natürlich dass die Sinne vor Allem nahestehende, geübter aber auch von einander entfernte und weit auseinanderliegende Gegenstände derart durch die eigene Bewegungsthätigkeit zusammennehmen. Gegenstände oder auch Theile von Gegenständen durch Unterscheidung voneinander und Vergleichung untereinander miteinander wahrnehmen, heisst sie betrachten.

Nur eine gesteigerte Wahrnehmung ist sonach die Betrachtung, es ist der Sinn der bewegliche Träger, welcher von einem oder dem andern der wahrgenommenen Gegenstände zu andern übergehend, jenen herüber-, diesen hinübernehmend, die Gegen-

stände wie mit einem Blick umspannt, indem zugleich jeden besonders in Acht nimmt. Je flüchtiger nun die Sinnesbewegung während der Betrachtung vor sich geht, je unmerklicher selber bewegt die Sinne auseinanderliegende Gegenstände in Betracht ziehen, um so eher wird es denselben wahrzunehmen gestattet sein, falls bisher regungslose Gegenstände nicht mehr so ganz ruhig sich verhalten sollten. Thatsächlich halten diese wie sie nebeneinander sind nebeneinander nie aus: ein Gegenstand, der neben einem andern ruht kommt losgerissen neben einem andern zu stehen, lässt sich möglicherweise aber auch durch diesen nicht binden, bewegt sich wieder einem andern zu, schliesst sich diesem an oder verdrängt denselben u. s. w., so dass Gegenstände in ununterbrochener Trennung und Verbindung einer nach dem andern vor die unbewegten Sinne treten. Bleiben diese nun an einem Gegenstande haften, um so leichter werden sie auf die ihm selber zugehörige Bewegung achten. Gegenstände in ihrer Bewegung betrachten, heisst sie aber beobachten.

Wie Betrachtung an der Oberfläche, geht Beobachtung als eingehende, in die Gegenstände vertiefte Wahrnehmung vor sich.

Dem Sinn erstet der Unterschied von Ruhe und Bewegung an den wahrgenommenen Gegenständen dadurch, dass der eine in Bewegung ist, während andere ruhen. Aber auch ein und derselbe Gegenstand erscheint bald ruhend, bald bewegt, ohne so-

fort zu der Beobachtung Veranlassung zu geben, dass der ruhende selber doch auch bewegt sein könne. Erst indem der Sinn irgend einen Gegenstand, der etwa vereinzelt im Raume ruht, näher in Betracht zieht, zeigt sich ihm dieser trotz allem Bestehen in seinen Theilen möglicherweise ebenso bewegt, wie früher einzelne Gegenstände untereinander. Ein Theil verdrängt den andern, nimmt dessen Stelle ein, immer wieder andere Theile, die im Gegenstande geruht, kommen an demselben hervor und geben dem gleichviel ob im Ganzen ruhenden oder bewegten ein anderes Aussehen. Der Gegenstand erscheint zum Theile anders geworden, zum Theile noch unverändert, endlich wohl ganz und gar als ein anderer, da wie kein Gegenstand, auch kein Theil irgend eines Gegenstandes je völlig unbeweglich ist, wie ein Theil, nach und nach alle Theile in die Bewegung hineingezogen werden. So bewegt hört aber der Gegenstand auf, mit dem Wortlaut seiner Bedeutung übereinzustimmen. Denn immerhin mochte Bewegung wie den Sinnen durch irgend ein Ding, so dem Dinge, das noch ruht, durch ein bereits bewegtes Ding mitgetheilt sein: die Veranlassung zur Bewegung musste am Ende doch im Gegenstande selbst liegen, zumal kein äusserlicher Anlass aufzufinden, der Gegenstand aber gleichwohl in Bewegung ist. Vertritt daher das Ding ein ursprünglich Vorhandenes, unmittelbar Sinnenfälliges; gilt der durch das Auseinanderkommen der Sinne und Dinge bestimmte Gegenstand als das was vermöge der Un-

terscheidung und Vergleichung erst zu Stande kommt: so steht die Sache nunmehr für das In sich Bewegte als im Vergehen und Wiederentstehen ein. Grund und Folge der Bewegung in sich enthaltend — als unmittelbaren Grund den Sprung aus dem gebärenden Schosse der Natur, als Folge dieses Grundes die eigene Wirksamkeit — gibt sich die Sache als das was geschehen ist zu erkennen, zu Stande gekommen sofort der Ursprung seines Andersseins oder eines ganz Anders, insofern als Ursache, aber auch als das was vor sich geht, als gegenwärtiges Geschehen an dem bereits Geschehenen seine Ursache hat, so möglich und wirklich geworden als Wirkung. Die Sache aber als Ursache und Wirkung auseinandersetzen, heisst sie einigermaßen als Thatsache bestimmen: als eine Sache, welche geschieht indem sie wirkt, als eine That, welche bewirkt geschehen ist.

Natürlich sind auch die Sinneswerkzeuge derart beschaffen, nur dass sie sich zugleich von der Wirksamkeit der Gegenstände abheben. Denn verhalte sich der Sinn wie jeder andere wirkungsvoll bestimmte Gegenstand, der die Ursache seiner Wirkung von Natur in sich hat: das Thun selber tritt doch erst im Sinne hervor, es setzt das Thun erst ein Leiden voraus, nach überstandener Einwirkung rückwirkend in der That wirksam, als unabhängiges Thun nicht ohne Nachwirkung früher erlittener Eindrücke. Weder gibt es ein Thun ohne Leiden, noch ein Erleiden ohne rückwirkende Thätigkeit, alle Sinnesthätigkeit geht als

Thun und Leiden vor sich. Dass aber der Sinn Dinge empfindet, Gegenstände wahrnimmt, Thatsachen sich gegenständlich macht, das kann er nur bethätigen, nur durch wiederholte Thätigkeit, die am Ende unmittelbar ausfällt, abthun, alles Thun und Leiden der Sinne trotz aller selbstständigen Thätigkeit und Bethätigung auf eine unmittelbare That derselben zurückgeführt, die Sinnesthätigkeit selber als Thatsache.

Eine derartige Betrachtung und Beobachtung von Gegenständen und Thatsachen in ermittelnder Auffindung und vermittelnder Auseinandersetzung lässt sich als Untersuchung bestimmen. Diese aber auf die Tiefe ihrer Ergründung, mehr noch auf die Fülle ihrer Ergebnisse gerichtet ist Erfahrung: das Erfahrene als die den Sinnen zugeführten Dinge, Gegenstände und Thatsachen, aber auch das Zuführen selbst, das Erfahren als diese den Sinnen eigene Wirksamkeit und Thätigkeit, Erfahrung so unmittelbare Thatsache, in ihrem Thun möglicherweise doch auch als sich gegenständlich bethätigt. —

Durch Empfindung begründet, zur Wahrnehmung entwickelt wird das sinnliche Bewusstsein durch Erfahrung für sich abgeschlossen, ja unter der Hand bereits über die Sinnlichkeit hinausgeführt: ein weites Gebiet des Bewusstseins, die ganze Welt der Aussen-dinge, eine tiefgehende Thätigkeit, das Verständniss aller dieser Dinge, als Grund und Wesensbestimmung des Bewusstseins bereits die erste Grundlage und Wesensermittelung des Geistes selber.

II. Uebersinnliches Bewusstsein.

Das Bewusstsein ergänzend und es weiterführend schliesst sich der Sinnlichkeit die Uebersinnlichkeit an, Wirksamkeit und Thätigkeit der Sinne treten zurück, um einer wesentlich verschiedenen Thätigkeit Platz zu machen. Dass das übersinnliche Bewusstsein gleichwohl an der Bestimmung und Auseinandersetzung des ihm zu Grunde gelegten sinnlichen sich ein Vorbild nehmen, von einem vorgeschrittenen Standpunkt aus in gleicher Art und Weise sich entwickeln werde, diese Uebereinstimmung lässt sich von der Einheit des Bewusstseins im voraus erwarten.

1. Erinnerung.

Sinnlichkeit wahrt sich den Gegenstand trotz aller dessen Veränderung. Wie nun die eine Erscheinung des Gegenstandes vergeht und eine andere entsteht, indem diese besteht, die frühere nicht mehr ist, Erscheinungen in die Gegenstände, an welchen sie hervorgekommen sind, oder in jene, welche auf sie eingewirkt haben, ein- und aufgehen; ebenso hört der Gegenstand selber auf zu erscheinen, hinter einem anderen verborgen, oder darin aufgegangen, indem er derart fortbesteht, möglicherweise auch wieder einmal zum Vorschein kommt.

Die Einwirkung auf die Sinne hat mit darin bestanden, dass Gegenstände mittels ihrer Erscheinung zu den Sinnen gekommen an diesen abgespiegelt wer-

den, oder in ähnlicher Weise die Sinne berühren, im Sinnesanschein dieselben, so lang dieselbe Erscheinung den Sinnen gegenständlich. Träte daher eine und dieselbe Erscheinung verändert an den Sinnen hervor, obgleich sie gleichmässig auf dieselben einwirkt, so könnte diese Wirkung nur auf Grund der Sinnesthätigkeit selber erfolgen, die ihr den Gegenstand möglicherweise anders scheinen lässt, als er wirklich erscheint. Es ist aber das Auge dasjenige Sinneswerkzeug, woran die der Veränderlichkeit der Erscheinung entsprechende Wandelbarkeit des Sinnesanscheines am auffälligsten sich offenbart, worin der bewirkte Sinnesanschein als Bild des Gegenstandes sich erhält, das auch, wie schon das Bild welches der Spiegel zeigt, zugleich des Spiegels mannichfaltige Beschaffenheit zum Vorschein bringt, ebenso die Wirksamkeit, verschiedener Sinnesbeschaffenheit hervortreten lässt. Ja wie ein besonders wirkungsvoller Gegenstand unter Umständen selbst dann noch erscheint, obgleich derselbe vorhanden zu sein bereits aufgehört hat; ebenso vermochte der durch eine bestimmte Erscheinung bewirkte Sinnesanschein sich zu erhalten, obgleich Erscheinung und Gegenstand längst vergangen. Mit dem beharrlichen Sinneseindruck vergangener Gegenstände, mit dieser Wirksamkeit über die Sinnenfälligkeit hinaus ist sonach die Thatsache des Fortbestehens solcher von den Gegenständen losgekommener Erscheinungen als ein den Sinnen Innerliches werden in Erfahrung gebracht.

Dass es aber, im Falle der unmittelbare Sinnes-
eindruck vergeht, deshalb noch nicht mit aller Wirk-
samkeit und Thätigkeit, noch nicht mit der Bildsam-
keit des in die Sinne eingegangenen Gegenstandes
oder wohl gar mit der Sinnesthätigkeit überhaupt zu
Ende sein müsse, auch dieser weitere Verlauf der Ver-
wandlung wird am Gesichtssinn am ehesten und besten
ermittelt. Denn wie der Sinnesanschein unscheinbar
fortwirkend als verkehrtes Bild an der Netzhaut zum
Vorschein kommt: in ähnlicher Weise wird auch das
neuerdings unscheinbar gewordene Bild der Netzhaut
auf den ihm zunächstliegenden Gehirnnerven wieder
einwirken und jene unscheinbare Thätigkeit in ihm be-
gründen, die zwar, als Beleg vor sich gegangen zu
sein, nicht mehr zum Vorschein kommt, aber doch
anderweitig wirksam erhalten sich bezeuget; und wie
die Erscheinung des Gegenstandes, ohne Erfahrung
über ihr Vorgehen und Herankommen gleichsam mit
einem Sprung die Sinne erreicht, der Sinnesanschein
nicht minder unmittelbar an der Netzhaut des Auges
wieder zum Vorschein kommt, endlich unscheinbar ge-
wordene Netzhautbilder, ohne Erfahrung über ihre Ver-
mittlung, auf das Gehirn fortwirken: ebenso bleibt
diese Einwirkung ohne alle Belehrung über das Wie
des Geschehens durch Gehirnthätigkeit vor ihrem Er-
löschen thatsächlich bewahrt, indem der völlig ver-
wandelt unsinnlich gewordene Gegenstand, anstatt des
sinnlich vergangenen wie vorhanden erhalten, versinn-
licht wird.

Als Thatsache und Beleg von der Unabhängigkeit einer über die sinnliche Vermittlung hinausgehenden Thätigkeit, indem Gegenstände gleichsam zu Erscheinungsgebilden der Uebersinnlichkeit selber werden, ist die Versinnlichung als dieser ihr erster Schritt allerdings von keiner geringen Bedeutung. Denn sinnlich vergangene Gegenstände mittels unsinnlicher Thätigkeit versinnlicht unvergänglich erhalten, heisst sie merken.

Bereits Innerlichwerden ist ein Versinnlichen, bereits Versinnlichen ein Merken. Während aber Versinnlichung den unsinnlich gewordenen Gegenstand noch in seiner früheren, sinnlich gebliebenen Umgebung, möglicherweise geknüpft an hinterlassene Spuren wie vor den Sinnen und durch die Sinne erhalten festhält, verwandelt ihn das Merken im übersinnlichen Abgehobensein zum Bilde, an und für sich bloss von Bildern noch entblösste Aufmerksamkeit. Merksamkeit auf werdende Bilder und bildliches Merken von Gegenständen ist aber Erinnerung.

Das den Sinnen Innerlichwerden von Gegenständen, bereits der Wirksamkeit des sinnlichen Bewusstseins zugehörig, ist nunmehr vorgeschritten als das Innewerden von Bildern zu einer Thätigkeit geworden, Sinnlichvergehen und Nichtsinnlichwiederentstehen als Versinnlichung. Während in der Empfindung, Wahrnehmung und Erfahrung das Innewerden an den vorhandenen Gegenständen wirksam geäussert ist, bethätigt es sich in der Erinnerung an den gemerkten

als an seinem unmittelbaren Inhalt. In der Versinnlichung liegt der Wendepunkt der Sinnlichkeit zur Uebersinnlichkeit, Merken aber ist der entscheidende Schritt für die Erinnerung, Sinnes- und Gehirnthätigkeit ihr unmittelbarer Ausgangspunkt.

2. Vorstellung.

Was empfunden, wahrgenommen und erfahren hinterher sinnlich vergeht, alles das kommt zur Erinnerung, oder kann doch zur Erinnerung kommen. Dennoch fällt ihr jeweiliger Reichthum niemals in dem Masse aus, in welchem derselbe von Aussen her bedingt möglicherweise ausfallen könnte. Wie der Wahrnehmung aus jeweilig beschränkter Sinnesthätigkeit nur ein kleiner Theil der vorhandenen Gegenstände zugänglich ist, Erfahrung aus Anlass derartiger Wahrnehmung den Gegenstand ihrer Betrachtung und Beobachtung wechselt; in ähnlicher Weise und aus gleichem Grunde wird auch Erinnerung niemals von allen den nach und nach aufgemerkten Bildern erfüllt bleiben, sie wird einen Theil der erinnerlichen Bilderfülle fallen lassen, sobald nach einer anderen Richtung hingewendete Aufmerksamkeit sie in Anspruch nimmt. Ja wie reich der Vorrath einer vergangener Sinnlichkeit zugethanen Erinnerung, genau genommen werden ihr doch nie zwei, geschweige denn mehrere Bilder gleichzeitig gegenwärtig sein, nach und nach zur Erinnerung gekommen die Bilder eins um das andere, möglicherweise die Erinnerung selber bis auf den Rest

vergehen: früher gemerkte Bilder nicht mehr zu merken, somit eine Vergessenheit einzugestehen, die noch erinnerlich geblieben, endlich selber aus der Erinnerung geschieden, schlechthin zur Erinnerungslosigkeit herabsinkt. In solchem Fall erübrigt ihr allerdings nur noch, Gegenstände wiederholt wahrgenommen neuerdings zu merken, um sie unvergänglich zu erhalten, es bietet derlei Vorgehen der dabei betheiligten Erinnerung den letzten Halt, ihre Unvergesslichkeit zu bezeugen, wohl auch die Merksamkeit auf sich selbst zu richten, derart bereits sich selber gegenständlich. Trotz aller Vergessenheit braucht also Erinnerung niemals so ganz verloren zu gehen, dass sie nicht wiedergefunden werden könnte, nicht an wohlgemerkten Bildern, oder auch nur in wiederholter Merksamkeit auf Bilder als Rückerinnerung sich zu bethätigen vermöchte.

Auf Erinnerung konnte und musste Vergessenheit folgen, die Unvergesslichkeit von jener aber doch erhalten bleiben, sollten rückgekehrte Bilder nicht wie neu, sollte Erinnerung trotz wiederholter Thätigkeit nicht wieder unmittelbar ausfallen.

Zunächst stellt sich Rückerinnerung denn auch als bloße Wiederholung irgend einer früheren, unvergesslich gebliebenen Erinnerung ein, zumal wenn sie ihr auf den Fuss folgt. Es ist nichts Neues hinzugekommen, noch etwas Bemerkenswerthes ausgefallen, von dem gemerkten Gegenstand bleibt ein und dasselbe Bild erinnerlich. Dagegen, besteht der Gegenstand

nicht mehr als derselbe, welcher er war, treten mit unverändert gebliebenen, wohlgemerkten Eigenschaften, die wieder erinnert werden, anderweitige Merkmale an ihm hervor, dann wird auch das erneuerte Bild nicht mehr dasselbe sein, welches früher die Erinnerung erfüllte; ebenso werden in der Rückerinnerung Bilder verschieden ausfallen, sofern an oberflächlich gemerkten, oder obgleich wohl gemerkten, so doch durch längere Zeit nicht wieder erinnerten Bildern nach und nach einzelne Merkmale in Vergessenheit gerathen. Von diesen besonderen Bildern wird das eine oder andere rückerinnert, je nachdem diese oder jene Merkmale für die Rückerinnerung besonderen Werth haben, aber auch vor diesen Bildern Rückerinnerung nicht stehen bleiben, sobald ihr von deren Merkmalen immer wieder die gleichen bemerkenswerth sind. Die Einzelbildern besonders zugehörigen Merkmale gerathen in Vergessenheit, die vielen Bilder gehen in ein aus gemeinsamen Merkmalen bestehendes Bild auf, gleichsam als Ebenbilder erinnernlich führen sie sich in der Rückerinnerung als vereinfachtes Bild besonderer Bilder, es führt sich eine in wiederholter Rückerinnerung vorsichgegangene Umbildung ein.

Immer befähigter erweist sich die umgestaltende Thätigkeit, einander nahestehende und ähnliche Bilder geeint zusammenzugreifen, immer mehr befähigt die Rückerinnerung, statt von einem oder dem anderen besonderen Bilde, von dem vereinfacht gemeinsamen erfüllt zu sein. Das Bild gibt nach und nach die eigen-

thümliche Beschaffenheit auf, welche es zum Bild macht, nur noch mit den bedeutsamsten und unentbehrlichen Merkmalen in Erinnerung, sonst mehr und mehr verblasst und verwischt wie zur Skizze verwandelt. Ja je öfter und dauernder allgemeingiltige Merkmale für sich in Rückerinnerung sind, um so leichter wird auch jene als überflüssig vergessen, wie kurz zuvor statt des Bildes Umrisse mit einzelnen Merkmalen, möglicherweise nur noch diese anstatt des Bildes in Rückerinnerung. Aber auch ein derartiges Merkmal erhält sich nicht bildlich ausgeführt wie es ist, je geläufiger es der Rückerinnerung geworden, und je mehr diese gerade so damit wird verfahren lernen, wie bereits mit dem Bilde: völlig verwandelt es nur noch grau in grau als Bild vom Bilde zu merken. Zeichnungen verhalten sich aber wie Bilder: sie sind in Erinnerung, werden vergessen und wieder rückerinnert, wie sie denn auch die Umwandlung zu erleiden haben, nur noch in ihrem merkwürdigsten Antheil durch irgend ein Zeichen erhalten, Bilder nur noch mittels ihrer Bezeichnung erinnerlich zu sein.

Erst diese ist die Umbildung: Bilder grundwesentlich umgestaltet zu haben, ohne doch ihre Bedeutung daranzugeben. Denn das Zeichen, wie verschieden auch vom Bilde, lässt als des Bildes selber eigenthümliches Merkzeichen die Rückerinnerung daran nicht vergessen. Freilich, je einfacher das Zeichen im weiteren Verlaufe der Bezeichnung ausfällt, indem es sich auf das für das Bild Unentbehrlichste einschränkt, um so weniger

dürfte es im Stande sein für das Bild, welchem es entnommen, derart einzustehen, um dasselbe, ohne es mit andern zu verwechseln, in Erinnerung zu behalten, es würde sich damit begnügen müssen, mehreren ähnlichen, wohl auch einigermaßen unähnlichen Bildern zur Erinnerung zu dienen. Das für unterschiedliche Bilder gleiche Zeichen droht zum gleichgiltigen herabzusinken, dem wie beliebig ein oder das andere Bild zukäme. Gleichwohl, bei aller gemeinsamen Geltung des Zeichens für die zur Erinnerung gebrachten Bilder, worin das Zeichen so weit gehen kann, dass ihm Bilder, an die es erinnern sollte, gar nicht mehr Erinnerlich sind, es selber nur noch dieser leeren Rückerinnerung als Merkzeichen dient, sind Zeichen deshalb noch nicht untereinander gleichgiltig. Hat doch jedes Zeichen eine ihm an und für sich zustehende Bedeutung. Daher wie die Geltung des Zeichens, auch seine Bedeutung eine zweifache: zunächst die, das Zeichen einer Uebersetzung aus dem Bildlichen gleich, wofür es um so entschiedener einsteht, je ähnlicher dem Bilde, woran es rückerinnern soll, also die bildliche Bedeutung; sodann aber die, nicht nur wem, sondern auch was das Zeichen selber gilt in ihm eigenthümlicher Bedeutung, worin die Andeutung der bildlichen möglicherweise erhalten.

Mit dieser allmählich zur Erinnerung gekommenen Bezeichnung des Bildes in selbstständiger Bedeutung des Zeichens geht aber aus der Umbildung eine Neubildung hervor: das Bild als bedeutungsvolles Zei-

chen in Erinnerung, diese selber zur Vorstellung geworden.

Der Zusammenhalt von Vorstellung und Erinnerung bezeuget sich als der innigste, so zwar, dass ohne vorausgegangene Erinnerung die Vorstellung weder hätte entstehen noch bestehen können. Dass die Vorstellung Bilder merkt, gehört zur Begründung, dass sie Bilder in Zeichen umstaltet, zur Entwicklung ihrer Bestimmtheit. Mit einem und demselben Zeichen aber einer Mehrheit von Bildern erinnerlich wird sie doch schon genöthigt, auf eine weitere Zeichenausgestaltung auszugehen.

3. Erkenntniss.

In stetig vorschreitender Umbildung stellt sich das Zeichen an Bildes statt vor. Aber auch das Zeichen vermöchte wohl wieder vorstellbar zu sein. Zwar nicht mehr, wie das Bild, durch irgend ein noch mehr vereinfachtes Zeichen, in dieser Richtung ist bereits das Aeusserste erreicht, so doch als anderweitiges Vorgestelltwerden durch ein allerdings noch unbekanntes Drittes. Das Zeichen in ihm enthaltene Bilder vorstellend, selber als enthalten erst noch vorzustellen, diese zum Theil unvermittelte Auseinandersetzung der Vorstellungsbestimmung kommt dem Begriffe vom Inhalt der Vorstellung gleich.

Die Vorstellung ist selber das Zeichen, dieses ihr vollgiltiger Inhalt, das Zeichen selber als vollgiltige Vorstellung aber noch dahingestellt. Als das die

Bilder Vorstellende inhaltvoll selber wieder anderweitig enthalten sein, zu dieser Bestimmtheit wird das Zeichen durch sein Blossgestelltsein angehalten. Einerseits inhaltvoll, andererseits als in einem Andern nicht enthalten vorgestellt, ist er aber die Form der Vorstellung, bloss, nicht etwa vom Inhalt entblösste, sondern, bloß vorgestellt, noch nicht dargestellte Form.

Das Zeichen ist zugleich Inhalt und Form: Inhalt der Vorstellung als das Vorgestellte, Bilder Vorstellende; Form dieses Inhaltes, selber noch unenthalten doch irgendwie vorstellbar. Unvermeidlich auf das innigste verbunden, gehen Inhalt und Form auch nur derart aufeinanderbezogen auseinander: es gibt keinen formlosen Inhalt, wie schon dessen Bestimmung, in einem anderen enthalten zu sein, geradezu ausspricht; es gibt keine leere Form, die es an und für sich von jeher oder für immer sein könnte. Von einer blossen, alles Inhaltes entblösten Vorstellung vermöchte nur als von der vorausgesetzten Form eines zu erwartenden, oder von der übrig gebliebenen eines abhanden gekommenen Inhaltes die Rede zu sein. Ueber das Zeichen als Inhalt und Form kommt aber die Vorstellung trotz alles Insichgehens nicht hinaus.

Gleichwohl genügt es ihr nur als inhaltvolle Form, nicht aber sofern es diese blossgestellt lässt. Inhalt ist Innerliches, Form Aeusserliches. Sofern nun das Zeichen der Vorstellung angehört, diese aber als übersinnlich innerlich durch und durch ist, bleibt auch die Form des Zeichens ungeäussert. Vorstel-

lungszeichen weisen aber doch auch an und für sich darauf hin, wie von Aussen den Dingen entlehnt innerlich und erinnerlich, ebenso wieder nach Aussen rückgekehrt verwirklicht zu werden, wie durch den vermittelnden Einfluss der Sinne entstanden, möglicherweise unter Mitwirkung der Sinneswerkzeuge wieder geäussert.

Ein solches Darstellen ist die Geberde, bereits als angeborenes körperliches Gepräge, das den inneren Gehalt am entschiedensten im Antlitz, dem zusammengedrängten Sammelplatz der Sinneswerkzeuge, zum Vorschein bringt, aber auch als die jeweiligem Bedürfnisse angepasste Bewegungsthätigkeit besonderer Gliedtheile. Herauszusetzende Zeichen durch Stellung und Bewegung der Hände und Finger kenntlich zu machen, wohl auch getroffenem Uebereinkommen gemäss Vorstellungszeichen derart gleichsam zu übersetzen, diese Zeichensprache ist denn auch für die Verständigung von keinem geringen Werthe. Gleichwohl fällt sie bald genug viel zu dürftig aus für den Reichthum, zu stumpf für die Schärfe der Vorstellungen, zu schwerfällig überdies für die Mittheilung. Erst indem die sichtbare Geberde durch die hörbare ersetzt wird, taucht die Möglichkeit auf, dem was das Innere bewegt vollauf zu genügen; erst mit dem in der Kehle erzeugten Ton bricht die Stimme hervor, wird durch Organe der Rachen- und Mundhöhle vermittelt der Ton zum Laut, kommt durch Lautverbindung das Wort zu Stande. In unberechenbarer Laut-

gliederung entstandenen Worten aber ist es erst möglich geworden, den ganzen Reichthum der Vorstellung zur Darstellung zu bringen.

Schon mit dem Laut beginnt die eigentliche, durch die Stimme bedingte Sprache, schon mit der Empfindung bricht sie hervor, in Empfindungslauten als in ihren Urlauten, vorgeschritten lautgewordene Gegenstände nachzuahmen beflissen. In den Wörtern: Zischen, Prasseln, Knistern, Donnern, Pfeifen u. a. m. findet sich die Herkunft aus wahrgenommenen Naturlauten gewahrt. Allerdings, je öfter der lautgewordene Gegenstand nachgeahmt wird durch menschliche Laute, desto weniger bleiben wie früher das Gesichtsbild, nunmehr Lautbild und Wortlaut frei von Aenderung und Wandlung. Schon der Umstand, dass die von den Gegenständen herrührende Töne nicht jederzeit gleichmässig ausfallen, überdies von einem und demselben Gegenstande möglicherweise gleichzeitig mehrere Töne hervorgebracht werden, mehr noch das Bedürfniss, unhörbare Gegenstände, die hörbaren aber nicht nur als lautgewordene, sondern auch anderweitiger Erscheinung angemessen auszusprechen, mussten Umbildung des Lautes, Umlautung bedingen und Lautverknüpfungen anregen. Und je entschiedener ein Laut bereits umgebildet, je vielfältiger mit ähnlichen, ja selbst völlig verschiedenen Lauten verknüpft ist, um so eher wird durch Lautmischung und Lautverschiebung, durch Verkürzung und Verlängerung, Schwächung und Schärfung der Lautglieder ein Zusammen-

fassen dieser zur Silbe, der Silbe zum Worte stattfinden. Die Vorstellung wird zur sprachlichen Darstellung, es wird das Wort von ihr gezeugt, sie selber durch das Wort bezeugt.

Freilich, kaum ausgesprochen ist das Wort schon verklungen, wäre genug oft auch schon vergessen, würde es selber nicht wieder gegenständlich, zunächst im Bildzeichen des betreffenden Gegenstandes, endgiltig durch Buchstaben derart herausgesetzt, dass im Fall Gegenstand und Wort vergehen sollten, Wort und Gegenstand gleichwohl in schriftlicher Darstellung erhalten bleiben. Wie das Wort als Wiedergeburt der Vorstellung, führt sich die Schrift als eine Wiedergeburt der Sprache ein.

Das Wort an und für sich, als blosse Gliederung von Lauten, verträte aber doch nur die äusserliche Geberde der Verlautbarung, erst der die Sache kennzeichnende, als Bezeichnung gekannte Name ist mehr als blosses Wort, ist Vorstellung und Wort, die früheste sprachliche Form des Wortes, Stamm und Wurzelwort aller übrigen Worte: Nennen irgend eines Dinges, das empfunden, des Gegenstandes, der wahrgenommen, der Thatsache, die erfahren, des Bildes, das erinnert, des Zeichens, das vorgestellt wird, es sind Ding, Gegenstand, Thatsache, Bild und Zeichen das Genannte und so Bekanntgewordene der Inhalt des Namens selber. Die Sache ist genannt, mit dem Namen auch schon gekannt, das Nennen ist zugleich ein Kennen, Namen- zugleich Sachkenntniss, Vor-

stellung mittels der Benennung in Erinnerung aber Erkenntniss.

Nennen heisst nicht nur Kennen (die sanskr. Wurzel *dschna* bedeutet das Hervorspringende, das Kennzeichen, daher *dschnaman* und statt dieses *naman*), es ist auch schon Kennen, dem Namen nach kennen, das Nennen aber, der Vorstellung Darstellung und Abschluss, zugleich aller Erkenntniss Grundlage und Anfang. Wird eine Sache genannt, ist es sofort um diese selber, nicht blos um ihren Namen zu thun. Wie Erfahrung wendet sich auch Erkenntniss den Dingen zu, nur dass sie, während jene die Gegenstände sinnlich festhält, innerlich und erinnerlich geworden die durch Zeichen vorgestellten namentlich sich zu eigen macht, wohl auch durch die Schrift versinnlicht.

Erkenntniss geht also aus Vorstellungen, Vorstellung aus der Erinnerung hervor, Erinnerung, Vorstellung und Erkenntniss erfüllen den Umfang und erschöpfen die Fülle der Uebersinnlichkeit des Bewusstseins.

III. Selbstbewusstsein.

Sinnlichkeit und Uebersinnlichkeit sind Thätigkeitsweisen des Bewusstseins. Mit der Erfahrung von Gegenständen und deren Erkenntniss vollauf beschäftigt kommt es gleichwohl nicht dazu, auf das eigene Thun besonders zu achten, es bleibt an und für sich ungenannt, mit sich unbekannt.

I. Gefühl.

Nicht blos nacheinander, vielmehr auseinander entstanden gehen sinnliche und übersinnliche Thätigkeit von jeher nicht sowohl nebeneinander, sondern miteinander von Statten, es bezeuget wie die Begründung dieser durch jene, auch das unmittelbare Eingreifen der letzteren in die erstere deren unmittelbares Bedürfniss für einander. Bereits im Beginn der Sinnlichkeit ist Uebersinnlichkeit thätig, in der Entwicklung und Vermittelung des Sinneseindrucks findet eine die Sinne überschreitende Thätigkeit statt, nur dass sie über das Auseinanderkommen der Sinne und Dinge und über die Wahrnehmung des den Sinneseindruck bedingenden Gegenstandes unbeachtet bleibt. Das Ding wird gefunden, der Sinn geht darüber verloren. Wiefern nun mit jeder Sinnesthätigkeit Uebersinnlichkeit einhergeht, mit dem Finden des Dinges zugleich der Sinn selber gefunden sich einstellt, diese Frage heischt nochmals auf den Entwicklungsvorgang der Empfindung zurückkommen.

Dass mit dem Dinge, an und in den Sinnen gefunden, gleichzeitig die Sinne sich empfunden, ob schon derart nicht selber gefunden haben, diese ihre Thätigkeit liegt in Natur und Wesen der Empfindung. Blieben dessenungeachtet die Sinne aus dem Spiele, wurden Dinge allein empfunden, dann konnte diese Einseitigkeit der Empfindung eben nur in dem den Sinnen naturgemässen, so gut wie gleichgiltigen Eindruck der Dinge ihren Grund haben, wodurch die

Sinne so weit berührt wurden, um empfundene Dinge als Gegenstände wahrzunehmen. Von jeher sind die Sinne empfindlich gewesen, für sich es aber erst geworden, indem irgend ein Ding heftiger auf sie einwirkt, oder sie selber sich wirksamer bethätigen. Empfindung aber mit den gefundenen Dingen zugleich ein Finden der Sinne, heisst den empfindenden Sinn vom empfundenen Dinge, heisst vom Empfundenen das Empfinden abgehoben bestimmen.

Als solches bringt sich Empfindung denn auch in eigens wirksamer Sinnesthätigkeit zur Geltung, sie wird für sich zu dem, was sie thatsächlich im Erleiden der empfundenen Dinge unmittelbar geworden, sie kommt dazu an und für sich zu sein, an dem Sinn für den Sinn selbst das Empfinden im Unterschiede des von ihr Empfundenen, als des Sinnes Empfinden das Sichempfinden, dem auch durch Wahrnehmung und Erfahrung bewirkte Empfindungen, desgleichen Erinnerung, Vorstellung und Erkenntniss mit Umgehung jedes äusseren Einflusses zum Ausgangs- und Anhaltspunkte dienen. Denn dass in der Uebersinnlichkeit gewurzeltes Sichempfinden, soll es nicht bei blosser Erinnerung, Vorstellung oder Erkenntniss bleiben, eine mehr oder minder empfindliche Vermittlung der Sinne in Anspruch nehmen müsse, geht schon aus der Unmöglichkeit übersinnlich zu empfinden hervor. Ob sinnlich, ob übersinnlich begründet, jedenfalls wird es sinnlich bethätigt sein müssen, damit es sich als ein oder das andere Befinden verwirkliche.

Empfindung aber derart an und für sich, an dem Dinge für den Sinn, ist Gefühl.*)

Indem geübtere Sinne bei gesteigerter Empfindlichkeit Dinge empfinden, kaum dass diese auf sie wirken, werden sie die Eindrücke empfundener Dinge fühlen können, ohne auch nur im Geringsten durch dieselbe belästigt zu sein, sie werden, trotz aller Empfindlichkeit unverletzt, des Gefühls des Wohlseins theilhaftig sein. Massvolles Empfinden hat am Wohlbefinden den bei weitem grössten Antheil. Natürlich vermöchten die Sinne auf dieser Stufe der Behaglichkeit nicht zu verharren, falls Dinge und Zustände im gesteigerten Masse fortfahren förderlich einzuwirken: die Befriedigung mehrt sich, ein lebhafteres Gefühl der Lust wird erweckt, je nach Beschaffenheit einwirkender Reize einerseits, als lustvollster Zustand der Sinne zur Wollust, andererseits, die Sinneslust bei Seite gesetzt, zum Wonnegefühl gesteigert. Natürlich aber auch, dass sich das Gefühl auf diesem Höhepunkt äusserster Spannung am wenigsten zu behaupten im Stande wäre: entweder die Lust trotz aller Steigerung dennoch Mass hält, auf ein behagliches Wohlbefinden hinausläuft, oder die Angemessenheit überschreitend einen Umschwung herbeiführt, der das Gefühl des Wohlseins in das des Unwohlseins verkehrt. Solch ein empfindliches Fühlen ist der Schmerz, möglicher-

*) Sowohl das althochdeutsche *f(v)indan*, finden, *infindan*, empfinden, als auch *vûolan*, fühlen, gehen aus der gemeinschaftlichen Wurzel *k(g)an* hervor.

weise zur leidvollsten Qual und zum verzehrenden Gram geworden.

Doch vermag sich unter mannichfaltiger Einwirkung und Empfänglichkeit nicht blos ein oder das andere Gefühl, es vermögen sich auch mehrere Gefühle zugleich, entweder als besondere so gut es geht nebeneinander, oder wie zu einem Gefühle verschmolzen geltend zu machen: einander ähnliche Gefühle des Wohlseins oder des Unwohlseins, Gefühle einer und derselben Art, nicht minder entgegengesetzte Gefühle einander durchkreuzend, gemischte Gefühle Lust und Schmerz zugleich bereitend, in deren hin- und herschwankendem Uebergehen möglicherweise der obgleich noch so flüchtig vorübergehende Zustand eintritt, wo ein Gefühl aufhört wohl oder weh zu thun, und noch nicht begonnen hat in's Gegentheil umzuschlagen, ohne dass deshalb das Gefühl vergangen sein müsste. Das aus dem Gleichgewicht des Wohlseins und Unwohlseins hervorgegangene Gemeingefühl zu sein, das Gefühl des Daseins, wie das allgemeinste, alle andern bedingend, wird zugleich das einfachste sein, noch übrig geblieben, wenn jedes andere bereits vergangen.

2. Besinnung.

Bald Sinnlichkeit, bald Uebersinnlichkeit gibt zum Gefühle den Anstoss, sich zu empfinden, wohl oder übel zu befinden, ist die Thätigkeitsweise des Gefühles. Denn nicht etwa dass dem Gefühle der Empfindung

das von der Wahrnehmung und Erfahrung sich anschliesse, die wohl von Gefühlen begleitet und durchdrungen, niemals aber ein Gegenstand des Gefühles selber sein können. Eben so wenig Erinnerung, Vorstellung und Erkenntniss. Ausser dem Zusammenhang des Gefühles mit der Uebersinnlichkeit dass es durch sie mitbegründet ist, findet keine weitere Vermittelung der Uebersinnlichkeit von Seite des Gefühles statt.

Wären nun wie einerseits Gefühle von der Sinnlichkeit, andererseits diese und die Uebersinnlichkeit dem Gefühle gegenüber zur Geltung zu bringen, um nicht nur die thätige Wirksamkeit des Gefühles, sondern auch die Möglichkeit seines Gegenständlichwerdens zu erproben, so könnte selbstverständlich von einer Empfindung dem Gefühl gegenüber keine Rede sein. Während dieses die Empfindung als einen Zustand an sich hat, den es je nach Umständen beachtet oder dahingestellt sein lässt, geht Empfindung, fühlbar geworden, ihrer Eigenthümlichkeit verlustig, ist es derart bereits sinnliches Gefühl. Und nicht einmal zwischen diesem und der Empfindung könnte die wechselseitige Gegenständlichkeit fraglich sein, das sinnliche Gefühl als empfindliches geäussert wohl Gegenstand der Wahrnehmung und Erfahrung, nie es aber ein Gegenstand blosser Empfindung sein. Dagegen ist das Gefühl für die Uebersinnlichkeit in jeder ihrer Entwicklungsbestimmung gegenständlich. Vergangene Gefühle sind rememberlich und können vorgestellt, durch lebhaftes Einbildung sogar wieder erneuert

werden, ebenso kommen unterschiedlicher Inhalt und mannichfaltige Ausdrucksweise der Gefühle zur Erkenntniss.

Dieses Verhältniss des Gefühles zur Sinnlichkeit und Uebersinnlichkeit, namentlich Gefühle durch Sinnlichkeit und Uebersinnlichkeit begründet und entwickelt, diese aber von jenen durchdrungen und bewegt bekennen, heisst und bedeutet Erfahrung und Erkenntniss vom Gefühle.

Die Unmittelbarkeit des Gefühles ist überwunden, bei aller Abhängigkeit von Sinnlichkeit und Uebersinnlichkeit ihm doch auch Fürsichsein gesichert. Nur freilich das Geständniss: im Sichgegenständlichwerden an der Uebersinnlichkeit zu erlahmen, zudem über die Zulänglichkeit von Erfahrung und Erkenntniss in Betreff seiner selbst nichts weniger als beruhigt zu sein, wird ihm bald genug entrissen, es wird das Eingreifen der wie das Gefühl selbst, auch Erfahrung und Erkenntniss in Betreff des Gefühles überschreitenden Thätigkeit aufgerufen. Vermag nun Erkenntniss auf das Wesen des Gefühles einzugehen, am übersinnlichen Gefühle für sich zu sein, so ist sie selber derart doch nur unmittelbar an und für sich, sie ist noch nicht am eigenen Anderssein für sich. Daher, sofern Sinnlichkeit und Uebersinnlichkeit in ihrer Ermittlung und Vermittelung weder dem Gefühle noch sich selber genugthun, das Gefühl sich aber der Sinnlichkeit und Uebersinnlichkeit gegenüber nahezu machtlos verhält, mit dem geforderten Einandergegenständlichsein

bereits das Gefühl des Ungenügens in der das Gefühl betreffenden Erfahrung und Erkenntniss, damit das Ungenügen des Gefühles selber zugestanden wird.

Das Gefühl ist vergangen, es hat eben so wenig mit Unerfahrenheit und Erkenntnisslosigkeit, wie mit Erfahrung und Erkenntniss zu thun, heisst diese aber doch, indem es sie ihre Unmittelbarkeit fühlen lässt, den sich ihnen aufdringenden Schritt versuchen, über ihre Beschränktheit hinauszukommen, es heisst Sinnlichkeit und Uebersinnlichkeit sich selber sich zuwenden. Auch ist dies bereits geschehen: es sind Entwicklungsstufen der Sinnlichkeit einander gegenständlich geworden, es haben Wahrnehmung und Erfahrung des empfindlichen Gefühles sich versichert, es hat sich Uebersinnlichkeit in ihren Entwicklungsbestimmungen unmittelbar mit sich selber, überdies mit der Sinnlichkeit und dem Gefühle beschäftigt, ein Gegenständlichsein diesen gegenüber aber abgelehnt.

Dass nun Uebersinnlichkeit, die Sinnlichkeit ihr gegenständlich, unmittelbar sich es geworden, heisst, der Sinne in ihrem Wirken und Thun mächtig, bei Sinnen sein. Uebersinnlichkeit wird für sich, indem sie sich an der Sinnlichkeit wiederfindet. Also nicht durch empfundene Dinge, wahrgenommene Gegenstände und in Erfahrung gebrachte Thatsachen, sondern durch Empfindung, Wahrnehmung und Erfahrung, diese an den Dingen, Gegenständen und Thatsachen in Erinnerung, Vorstellung und Erkennt-

niss, die für sich gewordene Uebersinnlichkeit zunächst als die Erinnerung: dass Dinge bereits einen Sinneseindruck bewirkt die Sinne wieder empfindlich berühren, ihr es aber im rückgekehrten Gefühle nicht sowohl um dieses, sondern dem Gefühle gegenüber um sich selbst zu thun ist. Bringt es Uebersinnlichkeit aber dahin, abgelöst von der Sinnlichkeit in ihren Entwicklungsbestimmungen sich selber gegenständlich zu sein, so führt sie sich im Anschluss des Beisinnenseins als Beisichsein ein: abgesehen von unmittelbarer Erinnerung nicht sowohl Rückerinnerung bereits gemerkter Gegenstände, sondern Rückerinnerung der Vergessenheit früherer Bilder, die wieder zur Erinnerung gebracht werden sollen, ein Sichselbstsuchen in der Erinnerung; nicht sowohl auf das um- und neugebildete Bildzeichen gerichtete Vorstellung, sondern die diese nach Inhalt und Form unterscheidende Erkenntniss, derart auseinandergesetzt Selbsterkenntniss.

Die über das Gefühl hinausgeschrittene Uebersinnlichkeit, in sich unterschieden selber sich gegenständlich, ist zur Besinnung geworden, für sich am eigenen Anderssein das Sichaufsichselbstbesinnen, dem Begriff des Sinnen der des Denkens bereits nahegelegt.

Der Unterschied zwischen Gefühl und Besinnung ist sonach bei aller Zueinandergehörigkeit ein wesentlicher. Wurzelt doch Besinnung nicht unmittelbar im Gefühle, sondern in der Erfahrung und Erkenntniss

von Gefühlen, möglicherweise auch mit Umgehung dieser zu Stande gekommen; ist doch das Gefühl auf seinem Höhepunkte geradezu besinnungslos, auch bereits im Erlöschen, indem Besinnung aufleuchtet. Gleichwohl, leidenschaftliche Ausbrüche und gleichgiltiges Insichversunkensein ausgenommen, findet Besinnung Spielraum genug, sich des Gefühles zu bemächtigen. Denn komme auch Empfindung, die kaum eine Erinnerung zulässt, ohne Besinnung zu Stande: weder Wahrnehmung noch Erfahrung, geschweige denn irgend eine Thätigkeitsweise der Uebersinnlichkeit, werden sich je der Besinnung dauernd entziehen, ihr auch nicht die Sinnlichkeit und Uebersinnlichkeit begleitende Gefühle vorenthalten können, wie denn das aus der Empfindung hervorgegangene Gefühl nur durch Besinnung möglich wird. Abhängigkeit des Gefühles von der Besinnung ist durch diese bezeuget, seiner Unabhängigkeit ist das Gefühl selber gewiss.

Aber auch Besinnung hängt vom Gefühle ab, nur in anderer Weise. Von einer Besinnung des Gefühles selber ist nicht zu sprechen. Dieses bethätigt sich wohl als ein Anstoss zur Besinnung, ohne doch ihr Beweggrund, ohne mehr als die Veranlassung zur Besinnung zu sein, welche ihrerseits zwar der Uebermacht des Gefühles und der überhandnehmenden Unmittelbarkeit sinnlich übersinnlicher Einwirkung weicht, weder dieser aber noch jener in ihre eigene Thätigkeit sich einzumischen gestattet. Dass übrigens Empfindung, Wahrnehmung und Erfahrung, Erinnerung

Vorstellung und Erkenntniss, dass Gefühle, sinnliche und übersinnliche, den Fortgang der Besinnung hemmen und diese endlich verdrängen, solch äusserliches Eingreifen ist unläugbar viel häufiger die Ursache aufgehobener oder doch unterbrochener Besinnung, als dass durch sie selbst ein Abschluss herbeigeführt würde. Uebersinnlichkeit darf nicht, Sinnlichkeit und Gefühl, brauchen nicht zu vergehen, damit Besinnung stattfinden könne.*)

3. Bewusstsein.

Theils unmittelbar theils mittelbar vom Gefühle abhängig, gestattet Besinnung diesem doch nicht in ihre Thätigkeit einzugreifen, weil selbst übersinnlichen, ihr am nächsten stehenden Gefühlen das abgeht, was ihre Wesensbestimmtheit ausmacht. Nur die Besinnung hat sich gleichsam selbst in der Hand, in ihrem An- und Fürsichsein allerdings wieder unvermittelt, nur noch wiederholt thätig sich zu erproben und zu bewähren

*) Auch darin liegt ein Fingerzeig für den Zusammenhang von Gefühl und Besinnung, dass wie jenes der Empfindung, diese der Erinnerung nahe steht. Dennoch sollte, anstatt Erinnerung Besinnung zu sagen, nicht in's Belieben gestellt werden. Denn wohl kann sich das Bewusstsein an einen Gegenstand erinnern, keineswegs aber unmittelbar auf denselben, sondern nur auf die Erinnerung von demselben besinnen; wohl sich an Etwas erinnern, ohne dass es sich zu besinnen braucht, aber auch besinnen, ohne es zur Erinnerung zu bringen. Besinnung schliesst Erinnerung in sich, sie erlaubt allenfalls, anstatt des engern Begriffes den weitem zu setzen, keineswegs aber, wo es darauf ankommt, jenen diesem gleichzusetzen.

befähigt. Indem Dinge empfunden, Gegenstände wahrgenommen, Thatsachen erfahren werden, Empfindung, Wahrnehmung und Erfahrung aber thatsächlich der Uebersinnlichkeit gegenständlich sind, ermittelt und vermittelt möglicherweise diese sich selbst so weit in der Thätigkeit ihrer Rückerinnerung: nicht blos am Geschehenen, sondern auch im gegenwärtigen Vorschein sich gegenständlich zu sein, so in der That am eigenen Thun als sich gegenständlich bethätigt. Auf das Bezeugen thatsächlich oder in der That sich gegenständlichen Geschehens und Thuns läuft die Ueberzeugung hinaus.

Sinnlichkeit bezeuget sofort, dass etwas vorhanden ist, da im Falle dass nichts vorhanden wäre, auch nichts empfunden, wahrgenommen und erfahren werden könnte: Empfindung braucht nur auf das Ding, Wahrnehmung auf den Gegenstand, Erfahrung auf Thatsachen als ihren Beleg hinzuweisen, damit bezeugt die Sinnlichkeit zugleich sich selbst, sowohl in ihrer Abhängigkeit von den Dingen, als auch in ihrem Fürsichsein die Erscheinungen der Dinge mitzubestimmen, also mittelbar sich selbst, sofern Dinge und Sinne ihr die Mittel gewähren, von eigener Wirksamkeit und Thätigkeit sich zu überzeugen. Eben so wenig kommt Uebersinnlichkeit über eine unbefangene Ueberzeugung hinaus. Zwar gibt es für sie keine äusseren Mittel, worauf sie hinweisen, womit sich bezeugen könnte, also keine handgreiflich thatsächliche Ueberzeugung, aber der Sinnlichkeit entnommene,

eigenthümlich um- und neugestaltete Bilder und Zeichen sind doch der Inhalt, woran sie sich bethätigt, ohne auch hier selbstthätig die Unmittelbarkeit zu überschreiten, indem Gegenstände als Bilder zur Erinnerung gebracht, vorgestellt, genannt und erkannt werden, ohne weitere Selbsterkenntniss bezeuget. Endlich halten sich auch sinnliche und übersinnliche Gefühle für unmittelbar überzeugt: der empfindliche Sinn ist selber die das Gefühl bewirkende Ursache, er empfindet sich selbst, fühlt sich, und bezeugt dieses Fühlen geradezu durch Wohl- oder Uebelbefinden, und ebenso kommt der Uebersinnlichkeit im Gefühle die Fähigkeit zu, sich gegenständlich zu werden, das Fühlen an dem Gefühlten ermittelt, jenes auf sich selbst angewiesen wieder unvermittelt. Gerade deshalb treibt das Gefühl zur Besinnung und endgiltigen Ueberzeugung. In der That kommt denn auch erst die Zeugenschaft der Besinnung dazu, nicht blos thatsächlich, sondern auch selbstthätig bethätigt zu sein. Zu jeder endgiltigen Ueberzeugung gehören also: das Eine, welches bezeuget wird, das Andere, welches die Zeugenschaft leistet, das Dritte endlich, welches an diesen beiden sich selbst als Vermittelndes bezeuget. Insofern ist sich die Besinnung Mittel und Zweck zugleich: das Mittel, die Vermittelung bezweckend, der Zweck, sich selber vermittelnd.

Sollte nun Besinnung als das Vermittelnde wieder Zeugenschaft von sich selbst ablegen, so könnte auch ihr dies abgeschieden von allem Vermittelten auf sich

selbst angewiesen als solches nur gelingen, indem sie sich in der That am Gethanen bethätigt. An und für sich gegenständlich ist auch sie für sich selbst mittellos, unbezeugbar wie jede Thätigkeit, die ununterschieden wohl einem Andern, nie aber sich selbst zum Zeugniss dient; weder bethätigen noch erleiden kann sie als Vermittelndes irgend eine weitere Vermittelung, in der Unmittelbarkeit ihres Selbst keine weitere Zeugenschaft ablegen. Das heisst aber Ueberzeugung trotz aller Vermittelung in endgiltiger Unmittelbarkeit auf Gewissheit zurückführen.

Wie Besinnung, durch Sinnlichkeit bedingt in der Uebersinnlichkeit begründet, die durch das Ungenügen des Gefühles zunächst herbeigeführte Selbstvermittelung; so ist und bleibt Ueberzeugung für sie das letzte Mittel zum Abschluss zu kommen, in der Gewissheit doch wieder nur Unmittelbarkeit, ohne von sich selbst überzeugt zu sein. Gewiss sein heisst ohneweiters überzeugt sein, gleichviel ob die Besinnung, weil ohne Zeugniss zweifellos, einer Beglaubigung gar nicht bedarf, oder ob sie unbeweisbar gleichwohl als glaubwürdig gilt. Wie in jeder Ueberzeugung Unvermitteltes, steckt in jeder Gewissheit etwas Unwissentliches, das, obschon unzweifelhaft, sich doch nicht erweisen lässt. Daher denn auch je weniger unbefangen, desto grösser die Gewissheit, desto unerschütterlicher die Ueberzeugung; dagegen je naiver die der Gewissheit vorausgegangene Zeugenschaft, desto fraglicher deren Beweiskraft. Die Gewissheit zu sein und in dieser

Gewissheit bei sich zu sein, führt sich als sinnlich-übersinnliches An- und Fürsichsein ein.

Durch Besinnung überzeugt sowohl der Sinnlichkeit und Uebersinnlichkeit als auch des Gefühles und seiner selbst gewiss sein, heisst und ist aber Bewusstsein, das Ichsein, welches ist, indem es bewusst ist, bereits an sich das was es ist, für sich selbst es aber erst geworden.

Alle Entwicklungsthätigkeit in sich enthaltend und zusammenhaltend setzt sich das Bewusstsein denn auch selber in seinen grundwesentlichen Entwicklungsbestimmungen auseinander:

zunächst, Empfindung, Wahrnehmung und Erfahrung, als sinnliches Bewusstsein;

sodann, Erinnerung, Vorstellung und Erkenntniss, als übersinnliches Bewusstsein;

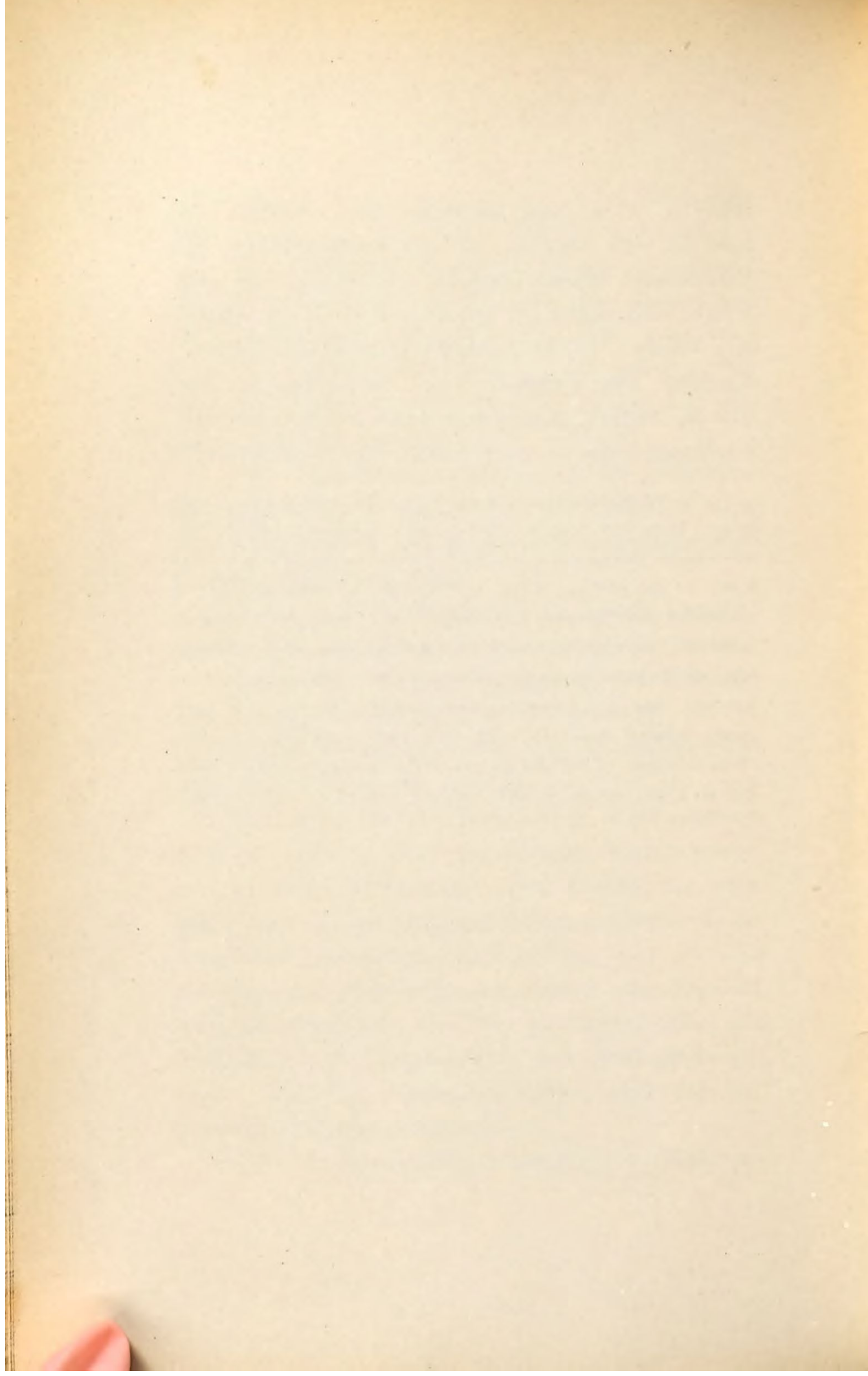
endlich, Gefühl, Besinnung und An- und Fürsichsein, als Selbstbewusstsein.

Bewusstsein ist also Empfindung, Wahrnehmung u. s. w., und es sind Empfindung, Wahrnehmung u. s. w. selber Bewusstsein. Eine Empfindung ohne Bewusstsein gibt es nicht — ein Ding empfinden heisst doch nicht, des Dinges nicht bewusst sein — wohl aber kann das Ding empfunden werden, zum Bewusstsein kommen, ohne dass das Empfinden selbst im Unterschiede des Empfundenen zum Bewusstsein gebracht, ohne dass Empfindung Gefühl, ohne dass Bewusstsein Selbstbewusstsein wird.

Und das Bewusstsein ist Empfindung, Wahrneh-

mung u. s. w., und ausserdem ist es nichts. Also kein für sich seiendes, für sich thätiges Wesen, das Empfindung, Wahrnehmung u. s. w. haben, oder nicht haben, und selbst im letzteren Falle noch erhalten sein könnte. Es ist entweder Empfindung, oder Erinnerung, oder Gefühl u. s. w., vielleicht auch Eins und das Andere, niemals aber weder in aller seiner Besonderung zugleich, noch jemals ohne Besonderung.*)

*) Selbstverständlich gibt es auch keine „unbewusste Vorstellung.“ Denn Vorstellung ist Bewusstsein, unbewusste Vorstellung wäre unbewusstes Bewusstsein, eine handgreifliche *contradictio in adjecto*. Kant, auf den man sich beruft, unterscheidet „mittelbar bewusste und unmittelbar nicht bewusste Vorstellungen“, d. h. durch das Bewusstsein vermittelte Vorstellungen, und Vorstellungen als unmittelbares Bewusstsein, also Bewusstsein des Bewusstseins als Selbstbewusstsein, und Bewusstsein ohne zum Selbstbewusstsein geworden zu sein. Das Unbewusste bedeutet denn auch weder Wille noch Vorstellung, oder sonst etwas Geistiges, es bedeutet die dem Geiste zu Grunde gelegte Natur, hier als Kraft, woraus der Geist selbstschöpferisch sich hervorbringt.



Der Geist.

Geist als Bewusstsein bleibt im Grunde seines Wesens abhängig von Aussenwelt und Sinnlichkeit. Gerade aber weil er in dieser Natürlichkeit nur annähernd dazu kommt rein für sich zu sein, drängt sich ihm die weitere Entwicklungsthätigkeit auf.

I. Das Denken.

Einen weiten Bildungsweg hatte das Bewusstsein zurückzulegen, bevor es, vom Sinnlichen zum Uebersinnlichen vorgeschritten, einen Abschluss in sich selbst gefunden.

Gefunden — auch nicht gefunden.

Oder kommt es im Gefühle mit sich in's Reine, macht es mit der Gewissheit seiner selbst aller Erkenntnissunmittelbarkeit ein Ende? Was ist da zu thun, wo behufs weiterer Entwicklungsbestimmtheit Rathes sich zu erholen?

Vergisst denn das Bewusstsein, dass es bereits in ähnlicher Lage bei aller Umsicht nicht ununterbrochen vorwärts zu gehen vermochte, vielmehr im erneuerten Anlauf am Gefühle einen weiteren Standpunkt sich gewinnen musste? Besinnt es sich denn

nicht, dass es am Ende sich selbst erlöst, indem es einem Andern, noch Unbekannten, das lösende Wort auszusprechen überlassen? Ahnt es nicht, dass es möglicherweise dadurch sich mitbeherrschen werde, indem es sich einem Dritten ebenso unterwirft, wie es Vorhandenes sich selber gegenständlich macht?

Das Bewusstsein, in seiner Erkenntniss Sachkenntniss mittels einer dieser angemessenen Sprachkenntniss, reicht nicht aus, sich selber vollinhaltlich auszusprechen, der Name genügt ihm wohl für Bild und Zeichen, behufs deren alsbald eingetretener Verhältnissbestimmtheit genügt er nicht. Das heisst aber schon eine geistige, dieser sprachlichen Bestimmtheit zu Grunde liegende Thätigkeit voraussetzen, die, obgleich sie dem eigenen Thun des Bewusstseins nicht zusteht, dennoch dessen Inhalt mit heraussetzt, das heisst, indem Erkanntes aufeinanderbezogen auseinandersetzen, bereits Denken voraussetzen.

Wie nun das Denken zu seiner sprachlichen Form, wie zu seinem Inhalt kommt, diese Frage zu beantworten muss das Bewusstsein dem Denken selber überlassen.

1. Das Gedachte.

Von dem unendlichen Reichthum der Dinge eignet sich das Bewusstsein Einzelnes und Besonderes in einheitlich vereinfachtem Bild und Zeichen an, derart nicht blos zueinandergehörige, auch wenig ähnliche, ja ungleiche Gegenstände zusammenfassend. Möchte

es nun in immer grösserer Allgemeinheit sich bestimmen, um endlich wo möglich Alles unter einen Namen zu bringen, so muss es sich besinnen, dass ihm in der Empfindung sofort etwas zufällt, das als Ding für es ist, wie aber Ding auch Gegenstand, Bild und Zeichen ihm etwas sind, wie jedes Einzelne auch Alles zusammengenommen ihm etwas sein werde. Wahrnehmen lässt sich dies nicht, auch nicht vorstellen und als erkannt bestimmen. Das Bewusstsein selber kann aber nicht anders wie im Anfang auch am Ende, wie im Einzelsten auch im Allgemeinsten bei etwas stehen zu bleiben, soll ihm nicht Alles in Nichts aufgehen, es selbst so nicht vergehen. Räumlich etwas als Eins oder das Andere, aber auch als Eins und das Andere Alles sein, heisst Dasein.

Also nicht etwa, dass das was da ist schlecht-hin als Eins und Dasselbe bestände, thatsächlich Eins und das Andere nicht wäre, das Eine entzweit, die Zwei jedes wieder getheilt u. s. w., als Besonderes und Einzelnes, dass Etwas sich unausgesetzt als soeben Vorhandenes erhielte, trotz alles Bestehens nicht fort und fort ein Anderes würde, Eins oder das Andere nicht wieder Andern Platz machte, früher Vorhandenes nicht wieder hervortrete. Am und im Bestehenden vergehen und wiederentstehen, in der Zeit sein, heisst aber Werden.

Dasein und Werden, das sind also die allgemeinsten Form- und Inhaltsbestimmungen alles dessen, was ist, des Seins, welches selber wird und im Wer-

den bleibt, obgleich es jederzeit wie fertig geworden da ist. Im Ganzen von jeher da, nur im Besonderen erst geworden, wird es noch sein, wenn alles Besondere, das eben ist, vergangen, es wird wie von jeher geworden, auch für immer im Werden sein.

Sei es aber gewiss, dass etwas ist und dieses oder jenes ist, das was es so im Allgemeinen eins wie das andere ist, bleibt noch unbestimmt.

Und da wäre denn zu sagen, weil unmittelbar zu erkennen, dass jedes Ding das ist, als was es erscheint, was es in seinem Dasein und Werden andern gegenüber ist und gilt, wenigstens ein Sein, das nicht erschiene, bloß für sich wäre, für kein anderes sein könnte, das an Erscheinungen haftet. So aber wie an sich für ein anderes, auch für sich an seinem andern ist das Sein an und für sich: an sich Erscheinung, für sich Wesen, das andern möglicherweise nicht erscheint, einer Erscheinung jedoch nothwendigerweise zu Grunde liegt, jedenfalls an sich erscheint.*)

Aber wohin geräth denn das Bewusstsein! Sich selbst wollte es nachgehen, zur Bestimmung und Auseinandersetzung des Sinnes hat es sich verstiegen!

*) Der Begriff des Wesens hängt gleich dem der Erscheinung mit dem des Seins, als von jeher gewesen und jederzeit wesend, sprachlich zusammen, dem Begriffe der *οὐσία* gleich, welcher dem des *εἶναι* angeschlossen im Unterschied des *ὄν*, des fertigen Dinges, das bedeutet, wodurch das Sein möglich ist und wirklich wird, das Seinwerdende und Imwerdendseiende.

Nun, die Abschweifung ist wohl so gross nicht, als sie es auf den ersten Blick zu sein scheint, ja der zurückgelegte Weg, weit entfernt ein überflüssiger Umweg zu sein, stellt sich im Gegentheil geradezu als das Vorgehen heraus, um der vom Bewusstsein unmittelbar zur Geltung gebrachten Bestimmung auf die Spur zu kommen, die das Sein der Dinge zusammengreifend es auseinandersetzt. Und da, wie gesagt, das Denken es ist, in dessen Namen und auf dessen Art und Weise das Bewusstsein derart sich bestimmt, so wird wohl auch das Denken selber es sein, welches im Bewusstsein bereits das Wort nimmt. Also nicht etwa, dass Bewusstsein an der Erkenntnissbestimmung keinen wesentlichen Antheil hätte: nur reicht es damit weder behufs der Verhältnissermittelung der Dinge, noch für die des eigenen Wesens aus. Theils geht es ohne jede Theilnahme des Denkens vor sich, der Vorstellung genügt der Name, das Gefühl bricht im Aufschrei hervor, theils vermögen sich weder Erfahrung noch Erkenntniss, am wenigsten das besinnungsvolle Bewusstsein dem das Wort führenden Denken völlig zu entziehen. Bewusstsein schliesst das Denken geradezu aus; es lässt dasselbe zu, vermag es aber zu entbehren; endlich ist es ohne Denken gar nicht möglich.

Dieses selbst aber ist erst im Werden, auf Grund vorgeschrittener Bewusstseinsthätigkeit im Entstehen mehr unmittelbares Geschehen, als selbstthätiges Hervorgehen, wie das Bewusstsein durch die Aussenwelt,

es selber sprachlich im Bewusstsein wie von Aussen her bedingt, derart zwar nicht ohne dessen Einwirkung, aber doch ohne dessen Hinzuthun mit sich fertig geworden: es selber das Gewordensein des Denkens.

Aus dem Ansichsein im Bewusstsein für sich geworden ist das Denken so das Gedachte, gleichsam in seiner Erscheinung, dessen Wesen, das dieser Aeusserung zu Grunde liegt, noch dahinsteht. Nur so viel ist gewiss, dass es sich im Bewusstsein sprachlich unmittelbar hervorbringt, womit es schon die Bestimmtheit, als ob es, durch das Bewusstsein zu Stande gebracht, diesem gegenständlich geworden sein könnte, entschieden ablehnt. Von dem Augenblick an wo, indem das Bewusstsein das unvorstellbare Sein sucht, das Denken sich einstellt, übernimmt dieses selbst die Führung, spricht es selbst das im Bewusstsein Gedachte aus, scheine es immerhin diesem das Wort überlassen zu haben.

Bewusstsein und Denken paaren als auf's innigste miteinander verwandte Entwicklungsbestimmungen des Geistes: weder gibt es ein Denken ohne vorhergegangenes Bewusstsein, noch ist ein anderes Sein als das Bewusstsein denkfähig, es wird nur im Bewusstsein das Sein des Denkens als Gedachtsein möglich, worauf sich des Denkens eigenes Dasein zurückführt. Ein anderes Sein ist das Denken nicht.

2. Der Gedanke.

Unmittelbare That des Denkens ist es also, dass etwas gedacht wird.

Was aber wird gedacht? Etwa Dinge, Gegenstände und Thatsachen; Bilder, Zeichen und Namen; schlechthin Gefühle und Besinnung? Das hiesse die Thätigkeit des Bewusstseins und dessen besonderer Entwicklungsformen verläugnen, während doch nicht einmal diese als einander zunächst stehende ohne Vorbehalt füreinander eintreten. Im Gegenteil, nur was nicht mehr zu empfinden, wahrzunehmen und zu erfahren, nicht mehr bloß erinnlich, vorstellbar und erkennbar, nicht mehr dem Gefühl und der Besinnung einfach anheim gegeben, nur das konnte und musste gedacht werden: zunächst gedrängt durch das Unvermögen des Bewusstseins das unvorstellbare, unerkennbare Sein, dieses selber unmittelbares Gedachtsein. Denn nicht etwa, dass ein blosses, von allem Bewusstseinsinhalt entblösstes Denkbare als das Erste gelten sollte, allem wirklichen Denken voraus für sich möglich, über das im Bewusstsein unmittelbar Gedachte zurückzugehen befähigt. Dieses ist sofort das einfach bestimmt unauseinandergesetzte Denken selber, über das Wesen der Vorstellung hinaus bereits auf dem Wege nach dem Begriffe, derart im Bewusstsein bevor für sich, als das an sich Denkbare der unmittelbare Inhalt des Gedachtseins.

Handelt es sich daher um das Sein des Denkens, dass es ist, indem es gedacht wird, sowie um das

was es geworden, das Denkbare als an sich seiendes Denken, diese Grundbestimmung lässt nichts zu wünschen übrig. Dagegen bleibt das Wie, die Art und Weise des Denkens noch dahingestellt.

Sofern das was gedacht wird derselben Ausdrucksweise sich bedient wie das Bewusstsein, nämlich der Benennung, ist das Gedachte dem Vorgestellten gleich. Indessen auch nur das Mehr oder Minder des so jeweilig zusammengefassten Inhaltsreichthums abgewogen, fällt doch der Unterschied soweit auf, um beide einigermaßen auseinanderzuhalten. Denn verleiht schon die jeweilige Form dem durch das Bewusstsein bestimmten Inhalt eine verschiedene Geltung, je nachdem Dinge, Gegenstände und Thatsachen, als Einzelnes empfunden, wahrgenommen und erfahren, benannt werden, oder je nachdem in der Namhaftmachung von Bildern und Zeichen die Besonderheit immer mehr aufgegeben, dem Namen also rücksichtlich seines Inhalts eine grössere Allgemeinheit zugestanden wird: so steigert sich doch erst im Gedachten das Mass dieser Allgemeinheit derart, dass dessen Bestimmungen, wie die des Seins, Daseins und Werdens, allen sonst noch besonders bestimmt gewesenen Bewusstseinsinhalt in sich aufgehoben enthalten. Das Gedachte stellt sich dem allgemeingiltig Namhaftgemachten gleich. Dennoch ist dieser übrigens unverwerfliche Unterschied in Betreff der Bestimmung des Vorgestellten und Gedachten kein massgebender. Ja selbst damit, dass das Denken, während der Name in der Wahrnehmung unmittelbar,

in der Vorstellung aber mittels Bild und Zeichen auf die wirklich vorhandenen Dinge, Gegenstände und That-sachen zurückkommt, für sich einzig und allein am Namen, überhaupt am Worte und an den damit verknüpften Inhalte festhält, selbst damit tritt noch immer kein durchgreifender Unterschied in dem Benannten hervor. Denn ein Fortschritt ist es auch von Seite des Bewusstseins, dass in je rascherem Flusse Vorstellungen ausgesprochen, dieselben um so weniger durch ihren wirklichen oder bildlichen Inhalt, sondern nur dem Namen nach festgehalten werden. Eilt der fertige Spieler mit flinker Hand über die Tasten dahin, so dass er weder die angeschlagene Taste dem Tongehalte nach zu suchen, noch den Ton der angeschlagenen einzeln zum Gehör zu bringen braucht, kommen im Spiele Noten und Tasten in erster Reihe, entsprechende Töne aber wie zur Ueberwachung des richtigen Blickes und Griffes in Anschlag; so bringt es das Bewusstsein allmählig dahin, indem Vorstellungen ausgesprochen werden, an deren erkenntnissgemässen Ausdruck sich zu halten, also nicht etwa jene durch diesen zu bezeichnen, sondern diesen geradezu anstatt jener zu setzen.

Entscheidend für das Auseinanderkommen des Denkens und Bewusstseins ist es denn auch erst, dass dieses im allgemeingiltigen Namen die gleichen Gegenstände zusammennehmend, den einheitlichen auch wieder nur in untereinander gleichen Einzelbenennungen unterscheidet; wogegen das Denken in der gemeinsamen Bestimmung auseinandergesetzter Sonderbestim-

mungen zusammengreifend, die einheitliche durch mannigfaltige Wortform unterschieden heraussetzt. Das Bewusstsein haftet ein für allemal an der Vorstellung, Denken weiset bereits auf den im Urtheil auseinandersetzbaren Begriff hin. Wie Scheidung Einheit, setzt Auseinandersetzung Zusammensetzung nicht bloß Geschiedener, vielmehr zugleich Verschiedener, damit ein in sich entzweit Theilbares voraus.

Untheilbar ist und bleibt im Grunde denn auch nur der Empfindungslaut als einfacher Ausdruck unmittelbarster Thätigkeit sinnlichen Bewusstseins. Lassen sich nur erst vorhandene Gegenstände als unterschieden oder einander ähnlich in ihre Theile zerlegt wahrnehmen, dann heisst es bald genug mit jeder nachfolgenden Betrachtung und Beobachtung auch Zusammenhang und Verhältniss derselben zum Worte bringen, wie sie nämlich nicht bloß nebeneinander bestehen, entstehen und vergehen, sondern auch auseinander hervorgehen, durcheinander sich erhalten und ineinander übergehen. Gleiches gilt vom übersinnlichen Bewusstsein, Gleiches vom Selbstbewusstsein, die sich beide der über die blosse Bestimmung hinausgeschrittenen Sprechweise ganz unbefangen bedienen. Sprechen als dieses Auseinandersetzen ist aber, wie gesagt, das Denken, bereits im Bewusstsein an sich, nunmehr als gedachter Inhalt für sich, das Gedachte nicht mehr kraft seines fertigen Geworden- und Benanntseins, sondern in seinem thätigen Werden und Bestimmen herausgesetzt. Das heisst aber indem den gedachten Inhalt

durch den Satz, die Form des Gedachtwerdens bestimmen.

Inhalt und Form des Gedachten sind das Denken im und am Gedachten: es selber ist der in einfacher Form bestimmte Inhalt, es selber wird zur Inhalt auseinandersetzen Form, derart das auseinander gesetzt Gedachte.

Das ist allerdings ein wesentlicher Unterschied. Scheint doch sofort im Vergleich mit dem durch den Namen, der durch den Satz bestimmte Inhalt so gut wie uneingeschränkt, wenigstens kein Halt in ihm, so lang wie das zuerst Namhaftgemachte, auch jede weiter herausgesetzte Bestimmung immer wieder auseinander gesetzt, das Denken in immer wieder anderweitige Bestimmungen hineingezogen wird. Freilich, irgend einmal kommt auch das Allgemeinste im Besonderen und Einzelnen auf ursprüngliche Bestimmungen zurück, in irgend einer Bestimmung nimmt sich selbst der am meisten auseinander gehend gedachte Inhalt endlich zusammen. Abgesehen von dieser Begrenzung, welche eine Erschöpfung des Zudenkenden, ja des Denkens selbst nahelegt, weist auch das Gedachte selber bereits durch die der jeweiligen Auseinandersetzung seines Inhaltes unterlegte Grundbestimmung auf ein bemessenes Auseinanderkommen hin. Jede Bestimmung ist ihrem Inhalte gemäss für sich, jeder eine noch so mannigfaltige, doch ihr allein zugehörige Auseinandersetzung zugewiesen, die nicht überschritten werden darf, ohne dass sie sich in anderwei-

tige, vielleicht geradezu entgegengesetzte Bestimmungen verlöre: namhaft gemachte Denkbestimmung ist die Aeusserung ihres Inhaltes; besondere Bestimmungen sind Entwicklungsbestimmungen der einen allgemeinen; die noch so erweiterte Auseinandersetzung nimmt sich einheitlich zusammen.

Das Gedachte aber an und für sich in auseinandergesetzter Einheit ist der Gedanke.

Erst dieser gewinnt die Bestimmtheit der Form als auseinandergesetzter Inhalt. Nur dass das Auseinandersetzen noch immer unmittelbar vor sich geht: der Gedanke noch nicht sich gegenständliches Denken, das Gedachte wohl für ihn und er selbst auseinandergesetzt Gedachtes, aber noch nicht als Denken an und für sich ist.

3. Das Sichselbstdenken.

Jedenfalls muss das Denken bereits gedacht haben und als Gedachtes im Gedanken sein, bevor es sich derart bethätigt. Schlechthin ein Denken des Denkens gibt es eben so wenig, wie ein Sehen des Sehens, wie überhaupt ununterschieden Sichgegenständlichsein, weder anders vermag das Denken als an einem oder dem anderen Gedachten für sich zu werden, noch den Beweis von seiner Thätigkeit anders zu führen, als durch die Bethätigung, dass es Gedachtes wiederholt gedacht hat. Immerhin ist es derart ein Nachdenken, obschon mehr dem Namen nach, als dass es seiner Bedeutung genüge. Denn auch je-

des erneuerte Nachdenken hebt sich von dem dem Gedachten unmittelbar nachfolgenden Denken nur als von einem bereits Nachgedachten ab. Doch liegt es dem Nachdenken bereits auf der Zunge, eingedenk der Geltung von Erinnerung und Besinnung, in der ihm eigenthümlich zugehörigen Bestimmung als Gedächtniss für das Gedachte sich zu bekennen.*)

Zum erstenmal setzt sich das Denken in ihm selber zugehörigen Bestimmungen auseinander. Und für das sich selber gegenständlich werdende Denken ist es allerdings massgebend, als Gedachtes und Gedächtniss nicht bloß im Unterschiede, sondern auch die Unterschiedenen aufeinanderbezogen bestimmt zu sein: das Gedachte im Gedanken, dieser als Satz, Denken als das Auseinandersetzen selber; und darin besteht in der That der wesentliche Unterschied des Gedankens und des Gedachten: dass im Gedanken das was gedacht wird und das was denkt zwei sind, das Gedachte für das Denken, dieses der sich auseinander-setzende Gedanke, während das einfach Gedachte eben

*) Erinnerung und Gedächtniss werden schon wegen der durch die Gleichartigkeit ihrer Thätigkeitsweise begründeten Formverwandtschaft mit Recht zusammen genannt, indem wie jene vergangene Gegenstände und Thatsachen, dieses bereits Gedachtes bewahrt. Gleichwohl wäre es auch hier nichts weniger als wissenschaftlich, nach Belieben Eins für das Andere zu setzen, da Erinnerung und Gedächtniss dem Inhalte nach grundwesentlich auseinandergehen. Jene ist noch nicht Gedächtniss, dieses keine bloße Erinnerung, für letztere im Gedächtniss mitenthalten nimmt allenfalls dieses das Wort, niemals es aber Erinnerung für das Gedächtniss.

nur mit gesetzt ist im Gedanken. Das Denken im Gedanken mittels des Gedachten sich selber gegenständlich denkt nicht blos dem nach, dass es, sondern auch dem, als was es sich im Gedanken gedacht hat, es wird im Gedanken selber das, was es unmittelbar für das Gedachte gewesen: Subject im Unterschiede des von ihm sich zugedachten Prädicates, so selber als Denkendes und Gedachtes im Gedanken auseinandergesetzt. Wie früher im Nachdenken über das Gedachte, setzt sich das sich selber gegenständliche Denken nunmehr im Gedanken am Gedachten mittelst des Denkenden auseinander; wie früher Gedächtniss für das Gedachte, ist es nunmehr das Bedachtsein des Gedankens: der Gedanke seinem durch den Satz bestimmten Inhalte nach gedacht, das Denken mittels dieser Form auf sich bedacht.

Da heisst es denn endlich, indem dem Gedanken im Satze nachdenken, an den Satz selber denken: das Heraussetzen von besonderen als solchen sich auseinandersetzenen Wortformen aus der ihnen gemeinsam zu Grunde gelegten Namensbestimmung ist die Aufgabe des sprachlich auf sich bedachten Denkens, um der eigenen Gesetzlichkeit im Sprechen auf den Grund zu kommen.

Wie der Laut, sowohl Empfindungslaut als auch der Natur nachgeahmter Laut, die Wurzel des Wortes, so ist die unter fortgesetzter Um- und Neubildung der Laute entstandene Benennung das erkenntnissgemäss zuerst ausgesprochene Wort, es ist der Name

das Stamm- und Wurzelwort aller andern Wortformen, zunächst Vorstellungen von im Raume ruhenden Gegenständen, dann auch Vorstellungen von in der Zeit verlaufenden Zuständen derselben bestimmend, als Gegenstandswort und Zeitwort unterschieden.

Doch erschöpft das erste Wortpaar weder die Bestimmung des Bestehens, noch die des Bewegtseins der Gegenstände, es bildet vielmehr jedes dieser Worte für sich wieder eine besondere Ausgangsbestimmung für die Auseinandersetzung weiterer Wortbildung.

Der nächste Entwicklungsfortschritt erkenntnissvoller, einen Gegenstand von andern unterscheidender Wahrnehmung ist es nun, Beschaffenheit und Eigenthümlichkeit der Gegenstände durch Eigenschaftswörter hervorzuheben. Daher das Beiwort dem Gegenstandsworte als seinem Hauptworte zunächst steht, wohl auch daraus entsteht, jedenfalls dessen Ergänzungsbestimmung ausmacht, da jenes den Gegenstand zwar im Ganzen genommen benennt, es selber aber doch erst dessen Namhaftmachung im Besonderen und Einzelnen bekannt gibt.

Wie dann besondere Bilder der Erinnerung, um- und neugebildet vereinfacht, als allgemeingiltige Zeichen vorgestellt werden, so drängt es auch die Sprache, schon um einer wiederholten Ausdrucksweise weitläufig ausgesprochener Gegenstände zu entgehen, diese durch einfache Wortformen zu ersetzen. Ueberdies heisst es wie den Gegenstand persönlich, auch die Person selbst zum Worte kommen zu lassen. Insofern

sind Fürwörter und die ihnen beizuzählenden Geschlechtswörter, zunächst abgeleitete Endungen abgewandelter Hauptwörter, als selbstständige Bestimmungen nicht zu entbehren.

Aus gleichem Grunde der Vereinfachung in der Benennung, aus gleicher Anforderung einer grösseren Beweglichkeit im Sprechen werden Namen von Gegenständen und Personennamen durch Zahlen ausgedrückt. Dem Zahlwort, aller Unterschied in ihm aufgezehrt, ist aber eine allgemeine, letzte Bestimmungsweise gesichert.

Natürlich dass die andererseits durch das Zeitwort begründet hervortretenden Wortformen in keinem so ausschliesslichen Zusammenhang mit demselben stehen, wie die bereits herausgesetzten mit dem Gegenstandsworte, weil das die Thätigkeit vertretende Zeitwort selber mit letzterem zusammenhängt.

In einer ähnlichen Beziehung wie das Beiwort zum Hauptwort steht das Nebenwort zum Zeitwort, dieses durch jenes umständlicher bestimmt, jenem dieses zunächst gestellt, obgleich das Nebenwort mehr aus von Zeitwörtern abgeleiteten Hauptwörtern, wohl auch Beiwörtern, Fürwörtern und Zahlwörtern, als aus Zeitwörtern entsprungen, mit diesen Wortformen häufig zusammenhängt, ja genug oft für dieselben einsteht.

Wie aber durch Nebenwörter Zustände und Umstände, so werden durch das Vorwort nähere Verhältnisse des Zeitwortes bestimmt. Das Vorwort ist eine Art Nebenwort, nur dass es diesem ungleich stets

mit dem Zeitworte unmittelbar zusammenhängt, oder doch damit zusammenhängend gedacht wird, überdies wie das Fürwort die Stelle des Hauptwortes vertritt, möglicherweise es ganz allein das Zeitwort ersetzt, dadurch aber nicht unwesentlich zur Vereinfachung und grösseren Beweglichkeit der Sprache beiträgt.

Endlich wird durch Bindewörter die den Zeitwörtern zugehörige Vermittlungsthätigkeit am bündigsten bezeichnet, es wird vielfältiger und weitläufiger Inhalt verknüpft, es werden aufeinanderbezogene Inhaltstheile auseinandergehalten.

Wie aus dem hervorgehauchten A mittels weiterer Benützung der Sprachwerkzeuge einerseits das helle, scharfe I, andererseits das dumpfe, stumpfe U entstehen, diese Laute durch die zweireihige Anordnung von

A.

I.

U.

in ihrem Verhältniss zueinander bestimmt; wie sodann, in ausgleichender Annäherung dieser in äusserster Verschiedenheit klingenden Laute, einerseits dem I der aus der Brechung des A entstandene Laut E, andererseits dem U der vermittelnde Laut O vorgesetzt wird, so dass dieser Lautentwicklung und sprachgebräuchlicher Aufeinanderfolge (A, E, I, O, U) angemessen die Stellung der Selbstlaute als

A.

E. I.

O. U.

angeordnet sich eingeführt: in gleicher Art und Weise

vermögen, das Nennwort dem Gegenstands- und Zeitworte zu Grunde gelegt, den beiden aber die übrigen Wortformen angereiht, diese in Entwicklung und Zusammenhang miteinander dargestellt zu werden,

Nennwort.

Gegenstandswort.

Zeitwort.

Beiwort. Fürwort.

Nebenwort. Vorwort.

Zahlwort.

Bindewort.

Auf der Grundlage dieser grammatischen Auseinandersetzung beruht die den Gedanken bestimmende Satzform.

Benennen wird zum Sprechen, indem Vorstellen zum Denken wird. Nach der Art und Weise im Sprechen hiesse also, nach der des Denkens, nach Grund und Wesen des Satzes, nach dem Gedanken fragen. Da aber das Denken selber zunächst nur als Auseinandersetzen, der Gedanke nur als Satz sich gegenständlich zu werden vermochte, so bleibt diesem doch nichts Anderes übrig, als sich selber aus der Benennung herauszusetzen.

Im Anschluss an das Dasein und Werden alles Seins setzt sich auch die Vorstellungsbestimmung als Nennwort im Gegenstandswort und Zeitwort auseinander, als das Gesetzte zugleich selber ein Setzendes in dem ihm zugehörigen Einen oder Anderen herausgesetzt, vermöge seiner unmittelbaren Bestimmtheit als Setzendes sich selber auseinandergesetzt bestimmend. In diesen zwei Grund- und Wesensbestimmungen spricht denn auch der Satz den Gedanken aus. Weder das

setzende Hauptwort, noch das dadurch gesetzte Zeitwort allein machen je einen Satz aus: das Hauptwort nicht, denn es ist für sich bloß Name; das Zeitwort nicht, als Bezeichnung blosser, gegenstandloser Thätigkeit, wie denn kein Wort allein, ohne wenigstens stillschweigende Beziehung auf ein anderes, einen Gedanken ausspricht.*)

Der Satz aber ist das eigentliche Mittel des Sprechens, mit dem Satz erst geht die Sprache über die Bestimmung hinaus, im Setzenden und Gesetzten die Form des Gedankens. Auch genügt der Satz als endgiltige Bestimmtheit sich auszusprechen allem Reden, allem gedankenvollen Sprechen, es bildet die durch das Heraussetzen von Wörtern eingeleitete, durch das Auseinandersetzen von Worten zu Stande gebrachte Sprachform die Erscheinungsweise mannichfaltigen, aber auch die desselben unterschiedlich ausgesprochenen Gedankeninhaltes.

Die Frage nun, in welchen wesentlich bestimmten Formen der dem Satze zugewiesene Inhalt sich werde auszusprechen haben, ist für den auf sich bedachten Gedanken von geradezu gesetzesbestimmender Bedeutung.

Dem Denken ist es nicht mehr um die Benennung

*) Die sogenannte Copula, als Ergänzungstheil des durch Subject und Prädicat bestimmten Satzes, ist ein durch das Auseinandersetzen des Prädicates als Prädicirendes und Prädicirtes hinzugekommener Satztheil, dem als solchem erst in zweiter Reihe Geltung und Bedeutung zusteht.

zu thun, sondern darum, dass von dem bereits Benannten und so Erkannten etwas ausgesagt wird, im Auseinandersetzen als Setzendes und Gesetztes. Da konnte nun das Setzende in dem von ihm Gesetzten derart bei sich bleiben, dass es als solches dasselbe wie es selber ist, etwa bis auf den Unterschied, das eine früher zu sein, als das andere. Soll das Setzende dennoch sagen, was es ist, so wird ihm geradezu das Unmögliche zugemuthet: als Gesetztes wie der Sache auch dem Namen nach dasselbe, gleichwohl ein Anderes zu sein, oder doch es zu bedeuten. Nur dass es ist, als Gesetztes dasselbe ist, nur dies vermag das Setzende zu behaupten. A ist A , d. h.: A als setzendes gleich dem A als gesetztem ist die Bestimmtheit des Satzes der Gleichheit.*)

Im Grunde besagt derselbe wenig genug. Indessen, so gedankenlos, so ganz bedeutungslos ist er schon darum nicht, weil, wenn er gar nichts anderes, so doch die Forderung ausspricht: dass etwas ist, was unterschieden werden sollte, bisher aber nicht unterschieden werden konnte. Ueberdies, wird ausgesprochen dass etwas ist und dass es dieses ist, so setzt diese Erkenntniss selbstverständlich voraus, dass es auch Anderes gibt, folglich Eins vom Andern zu unterscheiden

*) Die mathematische Gleichheit, $A = A$, hat für den Gedanken keine auseinandersetzen- de Geltung, nicht einmal Wahrnehmung lässt sich die gänzliche Unterschiedlosigkeit desselben mehrfach Vorhandenen gefallen. Auch gibt Mathematik selbst den Unterschied zu, dass $A = A$ nicht Eins, sondern Zwei sind.

sein werde. An und für sich stellt sich das was derart von einem Gegenstande, ausgenommen dass er ist, ausgesagt wird, allerdings als nichtssagend heraus, wie denn dieser Satz auch ob der Unterschiedlosigkeit seiner Theile die unbedingte Umkehr gestattet. A ist, und es ist A und bleibt A, gleichviel ob es dieses oder jenes ist, während doch jede Ungleichheit als Satztheil, im Falle der Umkehr, einen Unterschied in seiner Bestimmtheit herbeiführen müsste. Dafür gilt der Satz der Gleichheit ganz unbedenklich. Dass jedes Ding als es selbst, jedes sich selbst gleich gedacht werden müsse, setzt nur die Richtigkeit früherer Erkenntniss voraus. Dem Denken fällt es hinterher gar nicht ein, die Geltung anerkannter Dinge und deren Selbstgleichheit in Zweifel zu ziehen, das Ding je als nicht es selbst, als nicht ihm gleich, A als nicht A zu setzen. Damit würde es, alle Erkenntniss verleugnend, sich selbst zum Spiele mit blossen Worten herabsetzen. Nur dass es sich an einem solchen Ausspruch genügen lasse, darf ihm nicht zugemuthet werden.

Scheidet und unterscheidet bereits der Satz der Gleichheit die Dinge, jedes für sich und ihm selbst gleich, stillschweigend voneinander, so ist es doch erst dem Satze des Widerspruches vorbehalten, dieses Verhältniss soweit herauszusetzen: von einem oder dem andern Dinge, gleichsam zum Beweise dessen was es ist, nunmehr ausdrücklich hervorzuheben was es nicht ist, wem es also auch nicht gleich ist. A ist nicht B, lautet der einfache Ausdruck dieses Satzes, in Ver-

bindung mit dem der Gleichheit: A ist A, und nicht B. Da nun A wie nicht B, auch nicht C, nicht D, nicht E u. s. w. ist, so scheint der Satz damit in seiner am meisten erweiterten, sozusagen unendlichen Form bestimmt.*)

Das Setzende nimmt den ergänzenden Satztheil nunmehr wie der Form auch dem Inhalte nach in Anspruch, wenigstens verneinungsweise bestimmt, das was es ist. Seinen Zweck erreicht es so nicht. Gerade in dem mit seiner Unendlichkeit sich brüstenden Widerspruch liegt das Geständniss, trotz allem Auseinandersetzen weder mit dem Gesetzten noch mit sich selbst fertig werden zu können; es liegt für ihn darin der Mahnruf, von solchem äusserlichen Unter-

*) Der Satz des Widerspruches als A ist nicht A enthält an und für sich nicht etwa den für das Denken nothwendigen, von ihm selbst zu lösenden Widerspruch, sondern geradezu eine Verneinung, die wie der Erfahrung und Erkenntniss, auch dem Denken widerspricht, ein leeres Gerede, wobei gar nichts herauskommt. Dass ein Ding in Wirklichkeit das nicht ist, wofür es möglicherweise gehalten wird, diesen Irrthum zu berichtigen bleibt Sache des Bewusstseins, dem es selber nie einfallen wird, ein Ding, das es erkannt und benannt hat, aus blossem Widerspruchsgeist für ein anderes zu halten. Als A ist nicht nicht A wäre der Satz des Widerspruches aber wieder der auf überflüssigem Wege bestimmte Satz der Gleichheit.

Mit glücklichem Griff wird dem Satze der Gleichheit der des Widerspruches, statt des der Verschiedenheit oder des Unterschiedes gegenübergestellt. Denn der Widerspruch bedeutet den Gegensatz als ausschliesslichen Unterschied, worauf es hier ankommt. Daher dem Satze des Widerspruches angemessen der der Gleichheit der Satz völliger Uebereinstimmung heissen könnte.

scheiden abgesehen auf das Auseinandersetzen seiner selbst auszugehen. Setzt das Setzende aber das in ihm unmittelbar Gesetzte heraus, so ist der Satz ja gar nichts anderes, als die Bestimmung des in ihm auseinandergesetzt enthaltenen Gedankens. Nur kommt es auf die Satzform an, auf die den Satz der Gleichheit und des Widerspruches vermittelnde Bestimmtheit: dass das Gesetzte dem Setzenden, woraus es hervorgeht, gleiche, dennoch aber davon sich unterscheide, das Auseinandergesetzte wie es einerseits als Gesetztes dem Setzenden nahesteht, durch diesen Theil die Aehnlichkeit mit demselben, wie es andererseits vom Setzenden entfernt besteht, durch den weiteren Theil die Verschiedenheit von demselben kenntlich mache. Ja es wird der Unterschied der gesetzten Theile, um den Inhalt des Setzenden vollgiltig auseinanderzusetzen, der grösstmögliche sein, es werden die Theile das Entgegengesetzte vertreten müssen, einerseits die Bestimmung als Gattung, andererseits die als Individuum, es wird jeder besondere Theil des Gesetzten einen wesentlichen Unterschiedsantheil heraussetzen. Die auseinandergesetzten Theile können so als an zwei einander zugewendeten Endpunkten sich berührend, an den anderen Endtheilen aber als einander auf's äusserste entgegengesetzt vorgestellt werden, ohne dass doch dort der Unterschied, hier die Gleichheit der gesetzten Theile, von dem einen Setzenden ausgehend und darauf wieder zurückführend, verwischt sein dürfte.

Solcher Bestimmtheit entspricht der Satz der Ein-

heit, als sogenannter Satz vom ausgeschlossenen Dritten, worin das Setzende, der erste der drei Theile, nicht sowohl durch die andern zwei ausgeschlossen wird, sondern die auseinandergesetzt ausgeschlossenen sich erschliesst. Soll daher, wie für die früheren zwei Sätze, auch für den Satz der Einheit eine passende Formel gefunden werden, so muss diese gleichsam selbstverständlich, weil minder wesentlich, die Sichselbstgleichheit des Setzenden, ausdrücklich, weil grundwesentlich, den Unterschied dieses und des Gesetzten, zugleich aber Gegensatz und Miteinandergesetztsein der auseinandergesetzten Satztheile in untergeordneter Abhängigkeit gegenüber dem einheitlichen aussprechen. Die Formel: $A \text{ ist } a \text{ und } z$ dürfte der Bedeutung dieses Satzes am besten entsprechen, jedes Ding zweit, trotz des Unterschiedes seiner Theile, als einheitliches Ganzes zu denken.

Der Satz der Gleichheit, des Widerspruches und der Einheit, als diese allgemein nothwendigen Auseinandersetzungsbestimmungen des Gedankens, das sind aber die Denkgesetze: Gesetze des Denkens für das Sprechen, zugleich Gesetze für das Denken selber.

Form und Inhalt des Satzes sind durch einander ermittelt und vermittelt: die Form durch die Gesetzlichkeit der Auseinandersetzung des ihr zugedachten Inhaltes, dieser in der von ihm selbst herausgesetzten Formbestimmtheit. Auch vermag der Satz derart bestimmt jeden Gedankeninhalt auszusprechen. Nur wie ein Gedanke noch nicht für das Denken, eben so we-

nig reicht ein noch so zusammengesetzter Satz für die Auseinandersetzung aus. Erst in der Einigung von einfachen und Wiedervereinigung von zusammengesetzten Sätzen erreicht das Sprechen die Bestimmtheit von auseinandergesetzt aufeinanderbezogenen Gedanken. Denn weit entfernt, dass der Zusammenhang von Sätzen auf ein zufälliges, äusserliches Zusammenstehen, auf einen blos sprachlich gegliederten Anschluss hinausliefe, stellt sich derselbe vielmehr als eine Rede-weise heraus, worin die besonderen Sätze derart aufeinanderbezogen auseinander hervorgehen, dass an deren Vereinzelung, ohne den zu Grunde liegenden Gedankeninhalt aufzugeben, gar nicht zu denken ist.

In solcher Auseinandersetzung tritt der die Gedankenentwicklung bestimmende Satz zunächst als Voraussetzung auf. Dass irgend ein Ding ist und so oder so heisst, die Verantwortlichkeit für diese Erkenntniss trägt das Denken bekanntlich nicht, dem es vielmehr darauf ankommt, was es auseinandersetzend von dem Dinge aussagt und wie es das aussagt. Darin verfährt es zunächst ganz unbedenklich: setzt das Erkannte als solches auseinander, unbeachtet alles Anders, das es allenfalls noch bedacht haben könnte oder sollte. Unbefangen Auseinandergesetztes, bald Behauptung bald Satzung, nimmt es unzweifelhafte Geltung für sich in Anspruch. Einigermassen über dieser Unmittelbarkeit als Voraussetzung steht die bewusst- und bedachtvollere Annahme: Erkanntes versuchsweise anders, wohl gar als irrig, Undenkbares gleichwohl

als wirklich gedacht vorauszusetzen, durch die Unhaltbarkeit irgend einer daraus sich ergebenden Behauptung aber auf das Irrthümliche dieser Voraussetzung hinzuweisen. Es ist dies der Standpunkt der sogenannten *demonstratio per absurdum*, des mathematischen Beweises: unter Voraussetzung eines Selbstverständlichen etwas Ungereimtes anzunehmen, daraus ein Richtiges zu folgern, das sich gleichwohl als unmöglich herausstellt, aus dieser einen Unmöglichkeit aber die Nothwendigkeit widerspruchsfreier Voraussetzung zu behaupten, die doch selber weder gegen die Annahme anderweitiger Absurditäten, noch wider die Absurdität ihrer unmittelbaren Richtigkeit gesichert ist. Wie der Satz alles möglichen Widerspruches auf die unendlich gewendete Versuchsweise behufs richtiger Bestimmtheit, läuft die Annahme sammt ihrer Beweisführung auf eine oder die andere Unmöglichkeit hinaus, um allgemeingiltiger Voraussetzung sich zu versichern.*) Als eine solche, zugleich Abschluss ihrer Bestimmtheit, gilt denn einerseits, anderweitig abgeleitet und erschlossen, das bereits Erwiesene, andererseits das eines Beweises gar nicht Bedürftige,

*) Gar zu gern wird mathematische „Exactheit“ der Philosophie als Muster vorgehalten. Als ob Mathematik nicht unbedacht an Sinnlichkeit und Vorstellung haften bliebe, als ob sie sich nicht an und für sich begriffslos verhielte! Auch gibt es in ihr gar keine Beweise des Wissens: eine Erkenntnissbestimmung weist auf die andere hin, bezeuget sich durch die andere, jede für sich unerweisbar nicht im geringsten um Wahrheit, einzig und allein um Richtigkeit bekümmert.

weil jederzeit leicht Nachweisbare, daher so Gewisse. Ersteres setzt zweifellos gewordenes Gemeingut des Denkens voraus, der Mühe enthoben, längst Ausgemachtes nochmals durchzumachen; letzteres verlässt sich auf die Gewissheit des Bewusstseins, nöthigenfalls thatsächlich zu bezeugen.

Dennoch zieht diese Unmittelbarkeit immer wieder das Nachdenken auf sich. Würden selbstverständlich gangbare Voraussetzungen nie einer Prüfung unterworfen, hätte eine unmittelbare Auseinandersetzung schlechthin als letztes Wort zu gelten, dann wäre es auch nicht unmöglich, jeden beliebigen Gedanken zu wagen, um einen zweiten annehmbar zu machen, statt auf den Grund der Voraussetzung einzugehen. Nur hat auch die Begründung ihre Grenzen. Denn weder darf das Denken, noch braucht es stets mit dem Anfang anzufangen: es darf nicht immer wieder auf das Abc seines Bewusstseins zurückkommen, soll es mit sich und mit der Welt je fertig werden; es braucht nicht jedesmal auf die erste Ermittlung und Vermittelung einzugehen, einmal ihr gewissenhaft auf den Grund gesehen, kann es sich an der nächsten Grundlage genügen lassen. Hebt doch die Voraussetzung zumeist nur deshalb mit einem fraglichen Gedanken an, weil sie sich lieber einer Ungewissheit aussetzten, als in endloser Berichtigung verlieren wollte. Genug, dass sie auf ihrer unmittelbaren Grundlage beruhe, daraus geradezu hervorgehe, etwa der Satz des Widerspruches aus dem der Gleichheit. Ein solcher Grund lässt allerdings noch

den letzten Schritt der Begründung vermissen. Erst indem irgend ein Gedanke, in einem andern begründet, selbst wieder einem dritten zu Grunde liegt, etwa der Satz des Widerspruches, mit Zugrundelegung jenes der Gleichheit, selbst wieder dem der Einheit als Grundlage dient, kommt das Sichselbstzugrundelegen zu Stande: dass jeder das was ein anderer für ihn gethan, wieder für einen andern vollbringt, durch ein Anderssein begründet, auch sein Anderssein als grundlegend ermittelt.

Der die Voraussetzung begründende Satz zum Grundsatz geworden weist also auf ein weiteres Heraussetzen hin, aus dem Grundsatz muss ein anderer Satz hervorgehen, sonst wäre in ihm kein Beweggrund: die Verhältnissbestimmung dieser Sätze setzt sich denn auch als Bedingung und Zufall, Ursache und Wirkung, Grund und Folge bestimmt auseinander.

Der völlig unbefangenen ausgesprochene Satz gäbe keine Veranlassung zur weiteren Auseinandersetzung. Soll es dazu kommen, dann hätte das unmittelbar Gesetzte irgend eine Bedingung gelten zu lassen, wie denn die Annahme ausdrücklich, das Gewisse selbstverständlich zur bedingungsweisen Geltung sich bekennt. Das aber was aus einem solchen Satze hervorgeht, gilt jedenfalls unter Vorbehalt: nur wenn das Erste, ist auch das Zweite, aber selbst wenn A ist, muss deshalb noch nicht B sein, enthält das A nicht alle Bedingungen in sich, andernfalls trotzdem A unzweifelhaft ist, B sein oder auch nicht sein könnte. Wird aber

B nicht durch A bedingt, so muss es irgend ein Anderes, gleichgiltig welches immer, selbst ein Unbekanntes, X, sein, das bedingt wird, soll die Bestimmtheit des A aufrecht erhalten bleiben. Bei aller Zufälligkeit des bedingungsweise Gesetzten lässt sich ein unerlässliches, obgleich nur geringes Mass von Nöthigung nicht verkennen. Wenn A, ist auch B, oder es kann doch sein; ist es aber nicht das B, muss es jedenfalls irgend ein Anderes sein.

Dagegen als Vorausgesetztes durch ein ursprünglich Setzendes seiner Unmittelbarkeit enthoben, ist das Gesetzte zu einem ohne sein Hinzuthun Bewirkten geworden, das möglicherweise selber wieder als Ursache wirksam. B ist, weil A ist, und ist B, so muss A sein, oder doch gewesen sein, ohne dass auch hier die Verhältnissbestimmtheit einträte, dass weil A, nothwendigerweise B sein müsste. Also keine Wirkung ohne vorhandene, oder doch vorhergegangene Ursache, keine Ursache ohne wenigstens mögliche Wirkung. Der Grundsatz, unter der Bedingung wirksam zu sein, ist selber wieder die Ursache einer Wirkung. Wenn B, ist auch C; weil A, ist aber B.

Die nächste, bereits durch die Voraussetzung selbst unumgänglich nothwendig geforderte Ergänzung: „folglich ist auch C“, ergibt sich als fortgesetzte Wirkung des A von selbst, C nicht unmittelbar durch A, sondern mittels des bereits bewirkten B begründet, das, aus erlittener Einwirkung selbstständig wirksam, durch eigenes Hinzuthun, sammt dem C in vermittel-

ter Folge des grundwesentlich wirkungsvollen A geworden. In der Schlussfolgerung: B und C ist, weil A ist, erfolgt B und C als Wirkung des A, C vermittelt durch das B, seinem nächsten Beweggrund. Wenn B, ist auch C; B ist aber, weil A ist; folglich auch C, und B und C sind, weil A ist. Der letzte Grund ist zugleich die Ursache der Voraussetzung, unter vollgiltiger Bedingung dieser in unmittelbarer Wirkung die die Schlussfolge vermittelnde Begründung. Das was als Ursache und Wirkung allenfalls noch nebeneinander besteht, geht als Grund und Folge nothwendigerweise nicht sowohl durch äusserlichen Zwang, sondern aus eigener Nöthigung ineinander über, so zwar, dass der Grund in die Folge aufgeht; der äusserlich gesetzte Unterschied entwickelt sich zu einem innerlichen, der gesetzlich selbstauseinandergesetzten Einheit gleich.

Der sogenannte Satz vom zureichenden Grunde, den bekannten Satz der Causalität und den minder beachteten des bedingungsweisen Falles vermittelt in sich enthaltend, bringt die Denkgesetze innerhalb ihrer satzgemässen Auseinandersetzung zur Geltung.

Voraussetzung, Begründung und Folgerung bilden also die Wesensbestimmungen jeder Auseinandersetzung, welche auf eine schöpferisch in sich und durch sich abgeschlossene Darstellung ausgeht. Nur selbstverständlich, dass innerhalb derartiger Auseinandersetzungsbestimmtheit im allseitigen Entwicklungsfortschritte immer wieder neue Ausgangspunkte sich ein-

stellen, jedem bei aller Folgerichtigkeit zugleich eine nicht geringe Freiheit im Bereiche der Denkgesetzlichkeit zusteht.

Satzgemässes Auseinandersetzen ist also das Denken selber, indem es dem Gedachten im Gedanken nachdenkt und diesen selbstgesetzlich ausdenkt Sichselbstdenken: als Gedachtes für sich geworden, als Gedanke an und für sich im Werden, dem Ich des Bewusstseins angeschlossen ein Ich des Geistes. —

Im Bewusstsein als Auseinandersetzen bethätigt unmittelbar in Anspruch genommen, ist das Denken selbstthätig mit sich fertig geworden. Wenigstens vermag es weder über die Auseinandersetzung in Gedachtes und Gedanken hinaus, noch über die denkgesetzlich ausgedachte Bestimmtheit des Sichselbstdenkens. Als blosses Denken des Denkens ist es geradezu unausdenkbar.

Eine andere Frage ist es: ob mit dem Abschluss des Denkens der Geist bereits endgiltig erschlossen sei, oder ob nicht wie aus dem Bewusstsein Denken, daraus wieder eine weitere Entwicklungsbeschaffenheit des Geistes hervorgehen müsse, wäre es auch nur, um noch immer übrig gebliebene Unmittelbarkeit zu ergründen und zu überwinden.

II. Das Wissen.

Dem Denken steht die ganze Welt offen, getrost scheint es sich zu rühmen, an Fülle und Umfang

von keiner Geistesentwicklung übertroffen zu werden, ja vermöge der Gesetzlichkeit seiner Auseinandersetzung auch in der Form sich zu genügen. Nur freilich noch immer unvermittelt in seiner einfachen, dem Gedanken gleichwohl angemessenen Bestimmung. Als diese, gleichsam in einer verbesserten Auflage des Denkens, kündigt sich das Wissen an.

Ob aber nicht die Wissensform selber doch auch an Gehalt als ein Mehrer des Geistes sich ausweisen werde, ist eine im vorhinein wohlaufzuwerfende Frage.

1. Der Begriff.

Ganz unbefangen bestimmt das Bewusstsein den in sein Eigenthum übergegangenen, die Vorstellungsform übergreifenden Inhalt. Wie aber das Bewusstsein gesprochen, so und nicht anders sprach das in der Entwicklung begriffene, so und nicht anders spricht das mit sich selber fertig gewordene, exacte Denken, obschon gerade durch Ermittlung der Wesensverschiedenheit des wie einfach vorgestellt, auch einfach gedacht Bestimmten eine auf ihren Grund eingehende Auseinandersetzung hätte erzielt werden können. So aber musste wie das Bewusstsein auch das Denken darin zurückbleiben, gleichsam zur Strafe eines Mittels sich bedient zu haben, worum es sich nicht genug gekümmert hatte. Denn den möglicherweise wie unbegrenzten Inhalt des Denkens hält der Gedanke selber wohl in gesetzlichen Schranken, die Auseinandersetzung schliesst sich in einer einheitlichen

Zueinandergehörigkeit des gedachten Inhaltes ab: die Bedeutung des so Gedachten aber in der ihm gemäßen Form zur Geltung zu bringen vermochte das Denken nicht, so lang der Gedanke selber sich nicht einfach zu bestimmen wusste.

Der einheitlich auseinandergesetzt gedacht einfach bestimmte Gedanke ist aber der Begriff.

Das Verhältniss des Vorgestellten und Gedachten wird nunmehr, neben dem als Uebereinstimmung, als Unterschied gewusst: das Gedachte, bei gleicher Form mit dem Vorgestellten, vermöge der Inhaltsbestimmtheit diesem entwachsen. Wie die Vorstellung durch allgemeine Bilder und vereinfachte Zeichen erdrückender Fülle der Einzelheit und Besonderheit sich entzieht, das Bewusstsein mittels einigender, einfacher Namenszeichen der Entwicklung über die Sinnlichkeit hinaus erst genügt: ebenso findet sich der Gedanke bemüsst, indem auf das Zusammengreifen des auseinandergesetzten Inhaltes, auf den Begriff auszugehen, damit vor Allem Vereinfachung und Erleichterung im Denken ermöglicht werden.

Dem Gedachten entsprechend führt sich der Begriff aber zunächst als eine ausser des ihm zugebrachten Gedankeninhaltes für sich hingestellte Bezeichnung, er führt sich als blosser Begriff ein. Gleichwohl ist ein solches dem Gedanken beigestelltes Zeichen nicht zu unterschätzen, sollte es auch nur auf das Bedürfniss hinweisen, den Gedanken in der Form zu vereinfachen, die Auseinandersetzung des Begriffes selber

aber nur in Aussicht zu stellen. Und so Schale ohne Kern, genannt nur dem Namen nach gekannt, bleibt der Begriff ja nicht.

Als Inbegriff gedankenvoll, kennzeichnet er selber die weitere Entwicklungsform. Leer kann man ihn nicht mehr heissen, nur dass der aufgenommene Inhalt noch nicht in sein Eigenthum übergangen. Sofern er diesen aber sich einverleibt denkt, scheint er sich geradezu in einen Widerspruch zu verwickeln, da Vereinfachung sein Ziel ist, er aber der ausgedachten Bestimmung eine Auseinandersetzung zubringt. Man könnte ihn für überflüssig halten, ging er nicht darauf aus, den ihm nichts weniger als fremden Inhalt behufs seines An- und Fürsichseins sich anzueignen, um endlich sich selbst zu genügen.

Dies erreicht er denn auch in der Bedeutung als Begriffsbestimmung, so zwar immer noch ein Gedankenzeichen, aber doch nicht bloß das Bestimmtwerden durch den Gedanken, sondern auch das Sichselbstbestimmen vermöge des sich zugeordneten Inhaltes. Der Begriff hat den Gedanken im Gedächtniss, indem er sich selber ausspricht, Inhalt an sich, Form für sich, so an und für sich der vollgiltige Begriff, gedankenvoll bestimmt, in dieser seiner Bestimmung unmittelbar gewusst.

Und das ist allerdings die Genialität des Begriffes: das was er auseinandergesetzt weiss, mit einem Wort auszusprechen; das aber doch auch seine Naivetät: das was er so weiss, zwar selber bestimmt, aber noch

nicht selber auseinandergesetzt zu haben. Dass diese mehr zugebrachte als selbstausgedachte Art inhaltlich sich zu wissen, dem Begriffe nicht genügen werde, lässt sich erwarten. Auch braucht der Begriff darüber nicht im Zweifel zu sein, wie er den übernommenen Inhalt zu seinem eigenen machen, in welcher Weise denselben auseinandersetzen werde. Hat er doch nur das was bereits gedacht und ausgesprochen ist, ihm selber gemäss, also begriffsgemäss zu denken und auszusprechen.

In diesem derart durch Begriffe auseinandergesetzt mitgetheilten Gedankeninhalt besteht denn auch das Urtheil.*)

*) Als Satz des Begriffes ist es obschon nicht im Gegensatz, so doch im Unterschiede des grammatischen der katexochen logische Satz. Denn nicht nur dass der grammatische auch denkwidrig die Satzform einhält, selbst denkgesetzlich enthält er zunächst als Satz der Gleichheit, A ist A, Ist ist Ist, noch keinen Gedanken, er enthält blos die Erkenntnissbestimmung in Satzform: dass etwas ist. Was es ist, ausser dem Namen nach erkannt, an diese Auseinandersetzung wird nicht gedacht. Erst den Unterschied zugleich mit bestimmend ist der Satz der Gleichheit ein logischer Satz, der Gedanke in endgiltiger Denkgesetzlichkeit als Satz der Einheit dem vollen Urtheil des Begriffes gleichgestellt.

In der Verwechslung und Vermengung grammatischer, möglicherweise schlechthin ununterschiedener, mit der logischen, bei aller Uebereinstimmung nothwendigerweise im ausdrücklichen Unterschiede herausgesetzten Identität, in diesem noch Unaufgegangensein wissenschaftlichen Denkens und Sprechens bleibt die Hegel'sche Logik hinter dem Begriff zurück. Denn dieser selber vermag nicht an das Vorurtheil zu glauben: „dass der Satz nicht geschickt sei, das Logische aus-

Jedem Urtheil muss also ein Begriff zu Grunde liegen. Denn nur der Begriff ist urtheilsfähig, urtheilsfähig aber weil durch den Gedanken befähigt, ohne dass jeder Gedanke begriffsfähig, jeder Satz ein Urtheil sein müsste, es werden auch Vorstellungen auseinandergesetzt gedacht: der Gedankeninhalt ist nichts weniger als geradezu begriffsbestimmend, der Gedanke hat nicht blos am Urtheil, er hat bereits an jedem Satz seine Form, aber doch nur als Urtheil die Befähigung, seinen Inhalt in Begriffen auseinanderzusetzen. Selbstverständlich heisst es auch die Begriffsgemässheit des Urtheils in Entwicklungsbestimmungen ausdenken, und selbstverständlich werden für die Bestimmtheit dieser einzig und allein Formen, wie sie aus dem Begriffe selbst hervorgehen, massgebend sein. Alle dem Begriffe nicht an und für sich entsprungene, äusserlich zugebrachte, indem inhaltlich bestimmte Form des Urtheils geht den Begriff selber nichts an. Immerhin möge es sich durch eine so gut wie unbeschränkte Mannichfaltigkeit hervorthun, immerhin es in besonderen Bestimmungen vermöge jeweiliger Bedeutung zur Geltung kommen, für die Begriffsbestimmung des Urtheils ist dies gleichgiltig. Wie das Ur-

zu sprechen,“ er müsste denn an seiner Urtheilsfähigkeit und an dem aus dem Urtheil erschlossenen Wissen verzweifeln, er müsste das was er denkt nicht im Urtheil auseinanderzusetzen wissen. Wie schon in der Aristotelischen Kategorie gehen im Begriffe Grammatik und Logik auf das innigste verbunden einher, ohne doch einander als gleichwerthig zu decken.

theil das sagt was es sagt, heisst voraussetzen, dass es das sagt, was es begriffsgemäss zu sagen weiss.

Zunächst setzt der Begriff im einseitigen Urtheil einen oder den andern Inhaltstheil heraus, z. B. Empfindung als Sinneseindruck, Wahrnehmung als Unterscheidung von Gegenständen. Dass das Zustandekommen jener auch den wirksamen Sinnesausdruck am Sinnenfälligen fordert, zur Wahrnehmungsthätigkeit auch die Vergleichung von Gegenständen gehört, daran denkt der Begriff entweder nicht, oder er verschweigt es als ihm gleichgiltig.

Dieser Halbheit sucht die wechselseitige Beurtheilung von Begriffen abzuhelpen. Besonders nach Gehalt und Umfang ihres Inhaltes zusammengehörige Begriffpaare finden sich zu derartigem Urtheil aufgerufen. Nur muss jeder Begriff, den eigenen Inhalt ausgedacht, bereits ein Urtheil von sich selbst haben, um andere als von ihm verschieden beurtheilen zu können, widrigenfalls eine Auseinandersetzung zu Stande käme, die eben so gut keine wäre, wie die: dass das Wirkliche das Vernünftige, das Vernünftige das Wirkliche ist. Auch vermöchte nur der allseitig herausgesetzte Begriff einen andern Begriff gleichwerthig zu beurtheilen, selbst einem derart bereits halbwegs begriffsgemäss bestimmten Urtheil aber der Vorwurf nicht zu ersparen sein, falls es weder das Hervorgehen aus dem ihm zu Grunde gelegten Begriffe, noch die eigene Entwicklungsauseinandersetzung auszudenken wüsste.

Wie nun der dem Begriff unterlegte, durch den Begriff einheitlich zusammengehaltene Gedankeninhalt selber als auseinandergesetzter bestimmt ist, ebenso wird es dem im Urtheil sich selbst ausgedachten Begriff auf Auseinandersetzung, darin aber, wie dem Denkgesetze im Satze der Einheit, auf verschiedene, gleichwohl zueinandergehörige Bestimmungen ankommen: er wird sich als Einheit natürlichem Scheidungsvorgange angemessen entzweien, um aber in dieser Zweigetheiltheit sich zu erschöpfen, theils in der unmittelbar auf ihn bezogenen, ihm am meisten gleichen, theils in der am entferntest abhängigen, ihm am wenigsten ähnlichen Bestimmung mittheilen müssen. Denn nur in solchen ihm angemessen aufeinanderbezogenen Inhaltstheilen, als Gattungsbegriff in seinen Artbegriffen, z. B. als Sein im Dasein und Werden, genügt er der Inhaltsauseinandersetzung als Urtheil, dieses so das Urtheil des Begriffes selber. Der Begriff denkt sich in seinen Theilen, den ersten unmittelbar, den zweiten durch Vermittelung des ersten, der Grundbegriff sich in Urtheilsbegriffen nicht bloß von ihm selber, sondern auch untereinander verschieden, aber doch auch alle miteinander verwandt geblieben, er gerade dadurch befähigt, einheitlich entzweit zu Dritt sich auszusprechen. Im Urtheil des Begriffes ist daher nicht, wie im einseitigen Urtheil, bloß der Grundbegriff, es sind auch nicht, wie in wechselseitiger Beurtheilung, bloß Urtheilsbegriffe, es sind diese und jener in Thätigkeit. Der Begriff des Bewusstseins z. B. denkt sich in sei-

nem Urtheile als sinnliches und übersinnliches Bewusstsein, er weiss sich aber auch mittels dieser seiner Urtheilsbegriffe im Selbstbewusstsein.

Das Urtheil erst enthält des Begriffes eigenen, von dem zugeordneten Gedanken übernommenen, durch die begriffsgemässe Form bestimmten Inhalt: der an und für sich seiende Begriff ist ein Sichmittheilen in Begriffen, nach von ihm selber ausgehender Bestimmung und dieser angemessenen Auseinandersetzung. Insofern gibt es denn auch nur ein Urtheil, ohne dass dieses behindert wäre in seiner Grundform mannichfaltig bestimmten Inhalt auszusprechen. Der aus dem Gedanken hervorgegangene, mittels des Urtheils vollinhaltlich herausgesetzte Begriff ist nach allen Seiten hin abgeschlossen.

Nicht so das Urtheil.

Zwar vermochten auch Urtheilsbegriffe wie der Grundbegriff jeder für sich wieder in einem Urtheil sich herauszusetzen; nur wussten sie eben so wenig, wie der ihnen zu Grunde gelegte Begriff, über die Auseinandersetzung im Urtheil hinauszukommen. Vom Grundbegriff ausgedachte Urtheilsbegriffe selber in einem für sie endgiltigen Begriff gewusst, das ist der Schluss.

Unerlässlich findet sich dieser auf Urtheil und Begriff angewiesen: nur der Begriff weiss zu urtheilen, nur das Urtheil Schlüsse zu ziehen. Daher hier schon als Grundgesetz alles Wissens: aus dem Begriffe mittels des Urtheiles zum Schlusse zu kommen.

So gross nun der Abstand des einseitigen Ur-

theils und wechselseitiger Beurtheilung vom Schlusse, das Urtheil des Begriffes und der Schluss in seiner Bestimmtheit als Schluss des Begriffes stehen einander doch sehr nahe: der Grundbegriff, als des Urtheils einigender Zusammenschluss vorausgesetzt, mittels der Urtheilsbegriffe zum Schlussbegriffe, die Urtheilsbegriffe vermittelt im Schlussbegriffe zum Schluss des Begriffes geworden, zum Schlusssatz, der Definition als erster unmittelbarer Schlussweise. Jeder Schlusssatz besteht daher aus dem Grundbegriff, den zwei Urtheilsbegriffen und dem Schlussbegriff: aus B. U. S. Wird diese Schlussweise umgekehrt, so entsteht die zweite Figur dieses Schlusses: S. U. B., d. h. der Schlussbegriff an die Spitze der Definition gestellt, in Urtheilsbegriffen auseinandergesetzt, am Ende als vermittelnder Zusammenschluss. Die dritte mögliche Satzform des Begriffsschlusses aber heischt: unmittelbar aus dem Urtheil mittels des die Urtheilsbegriffe vermittelnden Begriffes zum Schlusse zu kommen, U. B. S. Es ist dies zumeist die Schlussweise der Definition: vom Urtheil eines selbstverständlich vorausgesetzten Begriffes aus, diesen vermittelt im Schlussbegriff herauszusetzen. Z. B.: der Sinneseindruck am Sinnenfälligen (U) für sich wirksam bethätigt (B) ist Empfindung (S). Die Umsetzung dieser Definition in die zweite Satzform (S. U. B.) stellt den Schlussbegriff an die Spitze: Empfindung ist der Sinneseindruck an dem Sinnenfälligen für sich wirksam bethätigt. Die erste Figur, B. U. S., wäre so die Umkehr der zweiten: der für sich wirk-

sam an dem Sinnenfälligen bethätigte Sinneseindruck ist Empfindung.

Als zweite Art und Weise zu schliessen, weist sich der Schluss des Urtheils aus, die Schlussfolgerung, die Deduction. Sie führt sich durch die ihr zugehörigen Urtheilsbegriffe ein, jeder für sich in einem besonderen Schlussbegriffe, der Schlusssatz als Folgesatz begründet. Daher die Deduction aus drei Sätzen besteht, den zwei Urtheilssätzen, Ober- und Untersatz als Vordersätzen, und dem Schlusssatz: O. U. S. Durch Umstellung der Sätze: S. U. O. und U. O. S. Z. B.: an die Sinne herangekommen in dieselben eingegangene Dinge heissen das Sinnenfällige; Sinnenfälligkeit, Einwirkung der Dinge auf die Sinne als Wirkung in den Sinnen, ist der Sinneseindruck; dieser am Sinnenfälligen für sich wirksam bethätigt Empfindung.

Die den anderen zwei Figuren entsprechende Umsetzung ergibt sich von selbst.

Die endgiltige Art und Weise zu schliessen liegt aber im Schlusse von Schlüssen, im Beweise, in der Demonstration. Wie in der Satzfolgerung der Schlusssatz durch die Vordersätze seiner Urtheilsbegriffe, so wird im Beweise der Schlusssatz durch Schlussfolgerungen eingeführt, derart selbst als Schlussfolgerung zu Ende geführt.

In erster Schlussfolgerung, der Schlusssatz durch seine Vordersätze eingeführt, gilt die Schlussfolgerung als Grundsatz, dieser zugleich der Ausgangspunkt weiterer schlussgemässen Folgerung.

In solchem Falle werden des möglichen Beweises wegen die vorausgesetzten Urtheilssätze als Folgesätze aus dem Grundbegriffe abgeleitet, um selber dem weiteren Folgerungssätze zur Vermittelung zu dienen. Die zweite als Entwicklungssatz des Beweises herausgesetzte Schlussfolgerung bethätigt sich als Vermittlungssatz des früheren Grundsatzes. Der Schluss selbst übernimmt die Vermittelung, er selbst ist das Vermittelnde, wie er ja auch selbst die nothwendigen Gründe beibringt, selbst den letzten Grund zu seiner Vermittelung legt, es sind die Urtheilsbegriffe jeder für sich auseinandergesetzt und einheitlich zusammengefasst als Schlussbegriffe selber die Mittel, um den Endzweck des Schlusses zu erreichen.

Als solcher führt sich der durch und durch, weil vom Anfang bis zum Ende durch sich selbst vermittelte, endgiltige Schlusssatz ein. Denn nicht bloß ist in einem solchen Schlusssatz der Begriff durch sein Urtheil, nicht bloß sind die Urtheilsbegriffe jeder selbst wieder in seinem Urtheile durch besondere Schlussbegriffe herausgesetzt, diese aber endlich in einem letzten Schlussbegriffe vermittelt abgeschlossen: auch der Schlusssatz selbst ist es, die eigene Begründung und Vermittelung behufs des Nachweises seiner Endgiltigkeit als letztes Mittel. Der Schlusssatz ist nicht bloß in allen seinen Theilen, er ist auch als Ganzes begründet, vermittelt und abgeschlossen.

Der Beweis als dieser Schluss von Schlüssen besteht also aus dem Grund-, Vermittelungs- und end-

giltigen Schlussatz, G. V. S., die Theile, Schlussfolgerungen begriffsgemäss auseinander hervorgegangen, als einheitlich zusammengeschlossenes Ganzes.

Z. B.: an die Sinne herangekommene und in sie eingegangene Dinge heissen das Sinnenfällige; Sinnenfälligkeit, die Einwirkung der Sinne auf die Dinge als Wirkung in den Sinnen ist der Sinneseindruck; dieser an dem Sinnenfälligen für sich wirksam bethätigt Empfindung.

Und nur wenn Sinnenfälliges auf die Sinne einwirkt; nur wenn der Sinneseindruck als Wiederfinden der äusserlich vorgefundenen Dinge sich verwirklicht; wird die zu Stande gekommene Empfindung durch Einwirkung der Dinge auf die Sinne zur in den Sinnen bethätigten Rückwirkung.

Empfindung ist daher in der That der Sinnesindruck an dem Sinnenfälligen für sich wirksam bethätigt; weil das Sinnenfällige das vorgefundene und in den Sinnen wiedergefundene Ding; der Sinnesindruck aber nicht blos Einwirkung der Dinge auf die Sinne und in den Sinnen, sondern auch die thätige Rückwirkung dieser auf die Dinge, insofern die Bethätigung an den Dingen selbst.

Die dem Beweise eigenthümliche Bestimmungsweise ist es: der Obersatz als Voraussetzung, Ermittlungssatz oder unmittelbarer Schlussatz; der Vermittelungssatz als Erweiterungs-, Folge- oder Begründungssatz; der endgiltige Schlussatz als Abschluss, schliessliche Vermittelung oder Selbsterschliessung.

Der Schluss als diese zu sich rückgekehrte Bewegung des Begriffes setzt also das Urtheil, dieses den Begriff voraus. Und nur der dem ursprünglichen Gedankeninhalt entsprechende Begriff ist urtheilsfähig, nur das begriffsgemäss auseinandergesetzte Urtheil beschlussfähig, nur vermöge dieser Art und Weise wusste der Begriff das, was er dem Namen nach bedeutet, selbstschöpferisch zu bethätigen: dargebotenen Gedankeninhalt eigenthümlich einheitlich zusammengegriffen seinem Urtheile gemäss zu erschliessen.

Das ist die Lehre vom Begriff, die einzig und allein wissenschaftliche: der Wissen schaffende, von diesem seinen Schaffen, Denken selber wissende, in seinem Wissen sich erweisende und bewährende Begriff. Aber auch die allein practische ist sie: denn nur in diesen begriffsgemässen Bestimmungen wird gedacht, nur in begriffsgemässen Bestimmungen bringt es das Denken zum Wissen.

2. Die Idee.

Begriff, Urtheil und Schluss sind die mit den Denkgesetzen übereinstimmenden, selber gesetzlich bethätigten Grundformen des Wissens: der weiteste Gedanke geht in den Begriff auf; jede Begriffsauseinandersetzung hat am Urtheil die massgebende Bestimmtheit ihrer Entwicklung; die im Schluss ihre Theile vermittelt in sich enthaltende Einheit wird von keinem weiteren Zusammenhalt überboten. Gleichwohl, dass der Begriff derart gewusst mit sich fertig, auch mit

dem Wissen selber es wäre, das kann er von sich nicht behaupten: ist er auch bereits Wissen, so ist er doch auch nur erst Wissen, ohne dem endgiltigen Wesen seiner Grundform, sozusagen dem Recht seiner Gesetzesbestimmung nachgedacht zu haben, im Wissen selber noch unerwiesen.

Der Begriff aber in der Erweiterung und Vertiefung seiner Bedeutung, das ist die Idee: der εἶδος, dem Begriffsindividuum angeschlossen die Art, zugleich ἰδέα, das Ideal des Begriffes, die Ideellität, derart nicht blos des Wissens Begriff, vielmehr der Begriff vom Wissen selber in der Bestimmtheit seiner Begründung, Entwicklung und Vollendung.

Soll nun das Wissen den Begriff derart als Idee erweisen, muss es sich in's Gedächtniss rufen, dass das Denkgesetz bereits die Begriffsgemässheit des Satzes zur Geltung bringt. Ja derart unmittelbar ausgedachtes Wissen stellt sich sofort im Bewusstsein, zwar nicht geradezu mit der Empfindung, wohl aber mit deren Bestimmung im Schlusssatze, in der Definition ein, der Begriff in der That das ursprüngliche Wissen, welches ihm wohl den unmittelbaren Anstoss ertheilt, das der Begriff aber, indem sich selber, mit in Bewegung erhält und so dessen Führung übernimmt. Es gibt ohne Begriff kein Wissen, weil kein Wissen ohne Denken, das nicht aus der Vorstellung mittels des Gedankens zum Begriffe geworden wäre.

Wie aber im stetigen Rückgang als Ausgangspunkt, heischt er sich, von seinem Standpunkt aus

vorschreitend, unendlich entwicklungsfähig, weil derart urtheilsfähig, zugleich als Höhepunkt zu wissen, dem bei aller Bestimmung und Auseinandersetzung Ziel und Zweck in die Ferne gerückt bleiben, ohne dass er deshalb, wissbegierig wie er ist, in vorzeitige Befriedigung oder dauernde Verzagtheit versänke. Immer wieder geht er darauf aus, trotz der Unerschöpflichkeit des Wissens in der Idee sich selber nachzudenken; immer wieder treibt er das Wissen, trotz der Unwissbarkeit seiner Idealität diese als Ideellität auszu-denken.

Endlich nimmt der als des Wissens Ausgangs- und Höhenpunkt gewusste Begriff folgerichtig auch die Bedeutung eines Endpunktes für sich in Anspruch, nur dass er auch als dieser Schlussbegriff zufolge unendlicher Vermittelungs- und Abschlussfähigkeit immer wieder als ein von neuem auseinandersetzungsfähiger Grundbegriff sich ausweist, dieser erst endgiltig selber der Schlussbegriff. Unendliche Entwicklungsfähigkeit, die Ideellität des Begriffes, trotz alles Wissens unausdenkbar, findet sich am Ende auf die erwiesene Wissbarkeit ihres Anfangs und Fortganges angewiesen.

So in Einem Fruchtboden und Samenkorn, zur Blüthe der Idee in Entwicklung zugleich bewirkte Bewegung und treibende Kraft, ist der Begriff Grund und Wesen, das Princip des Wissens: *principium*, das Erste, *princeps*, das Höchste und Letzte des Wissens, dieses selbst im Begriffe, der Begriff selber als Idee.

Derart an und für sich Selbstbewegung, weiss das Princip gleichwohl noch nichts von dem Wie dieser Bewegung. Nur dass diese dem Denkgesetze angemessen sein müsse, der Begriff, Ausgangs-, Höhen- und Endpunkt, zugleich der Schwerpunkt sein werde, worauf die Wissensbewegung beruht, woraus sie hervorgeht, diese unabweisbar begriffsgemässe Bestimmtheit vermag die Idee vorauszuwissen.

Bereits an seiner Bestimmung hat der Begriff einen Anhaltspunkt für die Bedeutung des Wissens für das Zusammengreifen des ihm zugeordneten Inhaltes. Und in der That, ob das Bewusstsein in seiner Sinnlichkeit als Empfindung, in der Uebersinnlichkeit als Erinnerung, im Selbstbewusstsein als Gefühl, das Denken als Gedachtes, oder ob Wissen als Begriff sich einstellt, gleichviel, in jeder ersten Thätigkeit weist sich das Wissen als Verbinden und Einen, als Synthese aus. Nur dass natur- und begriffsgemäss Verbindung Getheiltsein, Einen Entzweitsein voraussetzt, für jede Einheit als synthetische Grundbestandtheile des Wissens, gleich physisch untheilbar gedachten Atomen, unscheidbar gewusste Erkenntnissbestimmungen Werth und Geltung haben müssten.

Im Begriffe selber liegt zugleich der Beweggrund zur erneuerten, dem Urtheil entsprechenden Scheidung, zur Analyse. Ist doch der Gedankeninhalt, im Begriff enthalten gedacht, noch kein Begriffsinhalt, musste doch der Begriff sich selber auseinandersetzen, um von sich wissen zu können. Wie kein Individuum in

der Ununterschiedenheit seines Daseins, eben so wenig vermochte der Begriff in seiner einfachen Form sich gegenständlich zu sein, er wusste ungetheilt nur einen anderen zu beurtheilen, oder von einem anderen beurtheilt zu werden. Aber auch in Betreff seiner Theilung und der Anzahl seiner Theile hat der Begriff an den naturgesetzlich in ihre Hälften unterscheidbaren Lebensstufen sein Vorbild, als das Ich des Wissens, gleich jedem Individuum, auf die Entzweiung als unmittelbare Theilung im Auseinandersetzen angewiesen. Und immerhin bestehe darin der in seinen Grundzügen der Natur entnommene Scheidungsvorgang des Geistes: der Unterschied von Natur- und Denkgesetz stellt sich bald genug ein, da ein natürliches Ding getheilt wohl in Theilen, nicht aber als Ganzes, hingegen an ihm die Theile bloß unterschieden, in Wirklichkeit nur als Ganzes da ist, während im Geiste die Theile und das Ganze, die Zwei gepaart neben und mit dem Einen, woraus sie hervorgehen, mithin gleichzeitig Drei als zusammengehörig gewusst sind, neben und mit den zwei Theilen zugleich das ursprüngliche Ganze selbst ein Theil als das den Zweien zu Grunde liegende Eine. Die Theilung ist Eintheilung, das Eine selbst als Zwei, zugleich deren Einheit, ja die Dreitheilung erweitert sich zur Viergetheiltheit, falls der vorausgesetzte Grundbegriff neben den zwei Mittelbegriffen des Urtheiles und dem Schlussbegriffe mitzählt. Indessen, da der letzte Begriff zugleich der erste, bleibt doch die Dreitheiligkeit die Grund- und Wesenseintheilung des Wissens.

Der Grundbegriff mittels der Urtheilsbegriffe die aber wieder in einem Schlussbegriffe, diese Begriffsentwicklung kennzeichnet das durch und durch vermittelte Vorgehen des Wissens: das Mittel, der Begriff, dessen eigenes Mittel; das Vermittelte, das Urtheil, die einander mittelbar gewordenen Begriffe; das Vermittelnde, der Begriff selbst wieder mittels der Urtheilsbegriffe schöpferisch, genetisch im Schlusse. Ursprünglich wird der Begriff allerdings selber erschaffen. Wie das Bewusstsein als Empfindung mehr bewirkt wird, als sich hervorbringt, der unmittelbar gedachte Inhalt mehr aus dem Bewusstsein, als durch das Denken entsteht; ebenso stellt sich der Begriff im Anfang seiner Entwicklung mehr durch den Gedanken erzeugt, als selbstschöpferisch, das Wissen mehr als ein Werden und Geschehen, denn als Thun und Selbstbethätigung ein. Wisse sich der Begriff aber im Urtheile immerhin selber, sei er bereits für sich thätig, indem er den ihm zu Grunde gelegten Gedankeninhalt eigens bestimmt: schöpferisch geht er doch erst im Schlusse vor, es bringt der Schluss erst einen neuen Begriff hervor, mittels der Urtheilsbegriffe gewusst der Grundbegriff selber, als erschlossen bezeuget, derart erzeugt. Der Begriff ist wesentlich synthetisch, das Urtheil analytisch, der Schluss genetisch. Mit Recht heisst daher das Wissen die Selbstbewegung des Begriffes: den Gedankeninhalt zusammengreifend, im Urtheile sich selbst begreifend, als Schlussbegriff der Inbegriff alles Begriffenen; vom Begriffe ausgegangen,

in Begriffen vorgeschritten, als Begriff mit sich selber zum Abschluss gekommen.

Wie es nur einen Ausgangspunkt des Wissens gibt: den Begriff; so gibt es auch nur ein Vorgehen im Wissen: aus dem Begriffe mittels des Urtheils im Schlusse sich selber zu erzeugen. Diese, Synthesis und Analysis vermittelnde Genesis, das ist die Art und Weise, das die Methode des Wissens: die Art, das Werden in Begriff, Urtheil und Schluss; die Weise, das Sicherzeugen des Begriffes aus dem Gedanken, des Urtheils aus dem Begriffe und das Sichselbstwiedererzeugen des Begriffes mittels seines Urtheiles im Schlusse.*)

Endlich nimmt der als Grund und Wesen und Art und Weise des Wissens erwiesene Begriff das Wissen in dessen einheitlich abgeschlossener Inhaltsbestimmtheit zusammen.

Selbstverständlich dass mit einem unendlichen Inhalt zugleich die Form derart bestimmt sein müsste; selbstverständlich aber auch, dass menschliches Wissen weder dem Inhalt, noch der Form nach je es ist. Dafür aber, bestehen die dem Wissen von Natur aus

*) Vermittelung ist daher nicht blos, wie Hegel meint, „ein Angefangen- und Fortgegangensein zu einem Zweiten, so das dieses Zweite nur ist, sofern zu demselben von einem gegen dasselbe Andere gekommen worden ist“, das hiesse nur Ermittlung des Zweiten und Miteinandersein unmittelbar Auseinandergesetzter, vielmehr wäre sie derart das Fortgegangensein des Ersten zum Zweiten, das, entzweit wieder geeint, in einem Dritten aufgeht.

vorliegenden Dinge, Gegenstände und Thatsachen immer wieder als Individuen in unwissbarer Fülle und Mannichfaltigkeit, so ist es gerade die Grossthat seiner Form, das Einzelne besonders zur Allgemeinheit geeint als Gattung zu wissen. Der Begriff selbst ist dieser Zusammenhalt des in Jedem und Allem zueinandergehörigen Wissensinhaltes, er selber die einheitliche Form alles Gewussten und noch Wissbaren. Ideal in der Ideellität findet er sich als solche auf die Realität seines Wissens angewiesen.

Als solcher bestimmt er das Wissen im Ganzen sammt den diesem im Besonderen zugehörigen, von ihm selber zusammengehaltenen Theilen zunächst durch die blosse Inhaltsbedeutung in der sogenannten Inhaltsanzeige, die betreffende Titelsbestimmung vorausgesetzt, die in ausführlicher Entwicklung inhaltsbestimmende Auseinandersetzung angemeldet. Titel, Index und Text sind die wesentlichen Bestandtheile jedes wissenschaftlichen Werkes.

Ersterer sei also nicht blos Aufschrift, nicht nur die erste, er sei zugleich die letzte inhaltszusammendrängende Bestimmung, den Wissensinhalt im voraus als dessen Wahrzeichen bekennd. Denn hier bereits soll die Form den Inhalt decken, wenigstens ihm nicht widersprechen, wie etwa in den noch heutzutage als Logik und Methaphysik betitelten Wissenschaften, die mit ihrem geschichtlich bestimmten Inhalt längst auseinandergekommen.

Zwischen Titel- und Inhaltsanzeige schieben sich

Vorrede und Einleitung als Vermittelungsglieder ein. Der Wissensbegriff erheischt sie gerade nicht, doch gewährt letztere immerhin ein wünschenswerthes Vorbereitungs- und Einführungsmittel, sofern sie von der Titelsbestimmung ausgegangen das fragliche Wissensgebiet mit anderweitigem Wissensinhalt auseinandersetzt, es wohl auch geschichtlich erörtert und derart begründet auf dessen Hauptentwickelungsbestimmungen hinzuweisen sich gestattet.

Die inhaltsanzeigende Bestimmung der Haupttheile und deren Entwicklung in weiteren Abtheilungsbestimmungen bildet die Vorschrift der begriffsgemäss durchzuführenden Darstellung, gleichsam das Knochengerüste, welches dem wissenschaftlichen Organismus die Gestalt verleiht und ihm zum Stützpunkt weiterer Bildungsentwicklung dient, so selber nicht bloß Vorlage und Schema, sondern endgiltiger Auszug und formbestimmendes Inhaltsergebniss, das bereits mit Sicherheit auf den vollinhaltlichen Wissensinhalt schliessen lässt. Natürlich dass die Gesetzlichkeit der Dreitheilung, als Eintheilung der Entwicklungsbestimmtheit im System der Begriffswissenschaft, für alle Theile gleich in ihr sich geltend macht. Auch sind die zwei auseinandergesetzten, nicht sowohl den Gegensatz, sondern den Unterschied bestimmenden Theile als einander ergänzende Bestimmungen meist bald genug gefunden, nicht so leicht aber der dritte, soll derselbe mehr, als die früheren zwei schlechthin zusammengenommen bedeuten. Dass derselbe gleichwohl auf-

findbar sein werde, von dieser Gewissheit heisst es in der Philosophie eben so innig, wie in der Astronomie von der Ueberzeugung durchdrungen sein: dass ob- schon unsehbar oder doch bisher ungesehen, der ge- forderte Stern gleichwohl vorhanden sein müsse. Denk- gesetze erleiden als Grund- und Wesensbestimmungen eben so wenig Ausnahmen, wie Naturgesetze. Aller- dings, nicht auf den ersten Wurf gelingt eine derartig begriffsgemäss auseinandergesetzte Inhaltsbestimmung. Trotz genialer Vorausblicke begnadeter Stunden brin- gen erst Vertiefung und Umblick, immer wieder er- neuert, die Sicherheit für die Wahrheitsgemässheit dieser leitenden, selber abzuleitenden Begriffe. Die nebeneinandergestellte tabellarische Anordnung der drei Haupttheile in ihren Unterabtheilungen gibt durch Ver- gleich der an übereinstimmenden Stellen eingeführten Begriffe für deren verhältnissmässig gleiche Rang- und Werthschätzung untereinander nicht zu verachtende Anhaltspunkte. Denn auch in ihr ist, Begriffsgemäss- heit des Principes ein- für allemal vorausgesetzt, die synthetisch-analitisch-genetische Methode für alle Theile gleich massgebend.

Den dritten Theil, das Inhaltsganze, bildet die ausführliche Darstellung des durch den Titel bestimm- ten, in der Inhaltsanzeige bereits auseinandergesetzten Begriffes.

Zweckmässig scheiden sich die drei Haupttheile, jeder für sich abgeschlossen, durch besondere Titel- blätter voneinander ab. Ebenso zutreffend werden der

leichteren Uebersicht wegen die besonderen Theile jedes dieser Haupttheile, desgleichen weitere Begriffsbestimmungen als Unterabtheilungen durch abgestufte Aufschriften kenntlich gemacht. Auch das Hilfsmittel, für den Ueberblick sowohl untereinander gleichgestellter als auch einander unterstellter Begriffsbestimmungen, die Aufschriften behufs verstärkter Unterscheidung durch beigestellte Zahlen oder Buchstaben zu kennzeichnen, ist unverwerflich; dagegen jede fortlaufende Nummerirung oder Alphabetirung, welche den Text willkürlich in Stücke reißt, entschieden abzuweisen. Ist es doch die äusserliche Art zu sein, welche der Begriff annimmt, indem er sie sich selber gibt, sind es doch Erscheinungsweisen seines Wesens, nichts weniger als in's Belieben gestellt.

Indem das synthetische Wissen grundwesentlich vom Allgemeinen zum Besonderen und von diesem zum Einzelnen analytisch herabsteigt, schreibt es mit der betreffenden Stellung und Rangstufe den Begriffen zugleich den Inhaltsumfang vor, ohne dass jedoch dieser für den Begriffswerth entscheidend wäre. Die genetische Methode ist ja nicht blos die synthetisch-analytische, sie ist eben so sehr die analytisch-synthetische: wie aus dem Grundbegriffe die Urtheilsbegriffe, ebenso aus diesen den Schlussbegriff, aus jedem besonderen Urtheilsbegriffe wieder Urtheile, aus besonderen Schlussbegriffen einen allgemeinen hervorzubringen. Ueber Stand und Rang jeder Gattung und jeder Art von Begriffen entscheidet denn auch endgiltig nicht

der Inhaltsumfang, sondern dessen Gehalt. Gibt doch dieser nur jedem Begriffe, indem die Qualität quantitativer Bestimmtheit, damit die betreffende Bedeutung; gestattet doch er nur Begriffe von verschiedenem Inhaltsumfang einander gleichzustellen, ja sogar dem von geringerem Umfang einen höheren Rang einzuräumen; befähigt doch er nur, weitläufig auseinandergesetzte Urtheilsbegriffe wie im zusammengedrängten Auszug vermittelt enthaltend, im Schlussbegriffe kürzer sich zu fassen, als in einem oder dem anderen Urtheilsbegriffe. Die Definition ist der beste Beweis dieses wissenschaftlichen Dranges: im kleinsten Umfang der Auseinandersetzung die Inhaltsfülle eines Begriffes sich zu erschliessen, wie denn der in möglichster Einfachheit das Ganze zusammenfassende Titelbegriff einzig und allein durch den ihm zugedachten Wissenswerth seine Stellung behauptet.

Das in seinen Theilen derart zu einandergehörig sich selber zusammenhaltend Gewusste kommt mit der Gesamtheit und Einheit, mit dem System des Wissens überein: der Begriff, principiell begründet und methodisch entwickelt, schliesst sich selber auch systematisch ab.

Princip, Methode und System auf Grundlage von Begriff, Urtheil und Schluss, das ist aber die Wissensbestimmtheit der Idee, wieder der Begriff, nunmehr aber principiell höchste, methodisch selbstschöpferisch unendliche, systematisch einheitlich allumfassende Begriff: das Absolute des Wissens, über dessen Idealität

keine weitere Begriffsbestimmung hinausgeht, das selber, indem es sich begriffsgemäss erwiesen hervorbringt, zur Ideellität sich aufschwingt.

3. Die Wissenschaft.

Paarung von Begriff und Idee weist auf ein Drittes als abschliessende Ergänzung, es weist auf die Kategorie hin. Diese, schöpferisches Wissen im Geschaffenem selber mit erschaffen, ist die Wissenschaft: im Bewusstsein und Denken unmittelbar, im Wissen an und für sich das prädicirende Subject ihrer Prädicamente, selbstschöpferisches Ich ihrer Bestimmung und Auseinandersetzung.

Kehrt das Wissen zum Bewusstsein zurück, ist es ihm nunmehr nicht um dieses, sondern um sich zu thun. Ja es könnte scheinen, als ob der erste Schritt des Wissens überhaupt darin hätte bestehen sollen, anstatt sofort in Begriff und Idee mit sich selber sich schaffen zu machen, zuvor in Bewusstsein und Denken als schöpferisch sich zu erweisen, obschon es doch nur der unwissentliche Sprung gewesen wäre, in der Wissenschaft des Bewusstseins und Denkens geradezu sich vorauszusetzen. Muss doch das Wissen jetzt noch, Begriff und Idee wie es bereits ist, darauf verzichten, unverweilt mit sich selbst als Wissenschaft sich zu beschäftigen; muss es doch bevor so an und für sich, im begründenden Bewusstsein und vermitteln-den Denken sich nachweisen, um so für Andere schöpferisch, endlich für sich selbst es zu sein.

Obwohl nun jeder Erkenntniss- und Wissensinhalt die ihm vermöge Natur und eigenes Hinzuthun zugehörige Form selber heraussetzt; so sind es, wie nur wenige Vorstellungen, auch nur einzelne Begriffe, welche jenen in dieser besonders kenntlich erhalten. Zu den derart logisch-grammatisch geschickt gebildeten, sowohl sinnlichem als übersinnlichem Inhaltsantheil ausdrücklich angemessenen Bestimmungen gehört die des Bewusstseins, welche geradezu an ein Gewusstes denken lässt, das sie als die Erkenntniss, selbst es zu sein, bekennt, am Dasein den äusserlichen Beweggrund, in sich die Gewissheit ihres Wesens.

Ebenso begriffs- als naturgemäss setzt das Bewusstsein den unmittelbaren Inhaltsantheil seiner Sinnlichkeit in Geltendmachung der Sinne an den Dingen als Sinnesbedingung mittels einer Synthese, welche allerdings die Analyse ungewusst in sich enthält, heraus, wogegen jede nachfolgende Begriffsbestimmung im Bewusstsein von der Analyse einer ihm wissentlich zu Grunde gelegten Synthese ausgeht. So und so beginnt das Wissen mit der Synthese, wissenschaftlich aber mit der von ihrer gewussten Analyse, welche eine ursprüngliche Synthese unmittelbar voraussetzt. Auch bestimmt erst jene als Sinneseindruck und Sinnesäusserung die Urtheilsbegriffe des Empfindungsbegriffes, es ermöglicht sie erst diesem, sich als Schlussbegriff in der Definition zu wissen. Und derart wissenschaftlich geht das Bewusstsein immer wieder zu Werke: es geht einerseits von einem bereits erschlossenen Be-

griff aus, es setzt andererseits einen zu erschliessen-
den voraus, behufs dessen Erreichung es den zu Grunde
gelegten auseinandersetzt. Daher es sich auch keinen
Begriff, dem es nachdenkt, in den Mund zu nehmen
erlaubt, bevor es denselben nicht seinem Urtheile ge-
mäss erschlossen; daher trotz der freien, dem jewei-
ligen Inhalt entsprechenden Entwicklungsweise sich
es nicht erlaubt, die Gesetzlichkeit des Vorganges als
nothwendige, äusserlich festgewordene Art des Wissens
ausser Acht zu lassen. Dass aber durch die Wahr-
nehmung der Wirkungskreis der Sinnlichkeit nicht er-
schöpft sei, dessen musste das wissenschaftliche Be-
wusstsein vermöge seiner Begriffsgemässheit, welche
zwei zueinandergehörige Begriffe durch einen dritten
abzuschliessen vorschreibt, im voraus gewiss sein. Die-
sem Schlussbegriff entspricht denn auch der Begriff
der Erfahrung, über den hinaus es das Wissen im
sinnlichen Bewusstsein zu keinem umfassenderen, end-
giltigeren Begriffe bringt. Begriffsgemäss erachtet sich
die, Empfindung und Wahrnehmung vermittelt in sich
enthaltende, nach Aussen hin abgeschlossene Erfah-
rung dem sinnlichen Bewusstsein gleich.

Wie das sinnliche, setzt sich gleicherweise das
übersinnliche Bewusstsein auseinander, an jenem Grund-
lage und Vorbild sich wahrend. So stimmt Erinnerung
mit der Empfindung überein, erscheint gleich ihr als
eine erste Entwicklungsbestimmung, im Merken sinn-
lich vergangener Gegenstände allerdings sofort wesent-
lich von ihr unterschieden. Ebenso entsprechen Vor-

gang und Ergebniss der Vorstellung dem Vorgang und Ergebniss der Wahrnehmung, sofern wie hier der Gegenstand, dort das Bild den Inhalt des Bewusstseins ausmacht, wie hier ein von der Empfindung unabhängiges Gewahrwerden, dort das vom Bilde abgezogene Vorstellungszeichen eintritt. Aber auch wie Erfahrung als Inhaltserweiterung der Wahrnehmung und Abschluss der Sinnlichkeit, stellt sich Erkenntniss als den Inhalt und die Form betreffende Ausführung der Vorstellung ein, womit Ziel und Zweck der Uebersinnlichkeit, das Namhaftmachen der Gegenstände erreicht wird. Mit Recht werden daher Erfahrung und Erkenntniss als einander ergänzende und das Bewusstsein wesentlich bestimmende Entwicklungsstufen zusammen genannt und miteinander geltend gemacht.

Schliesslich gehen Sinnlichkeit und Uebersinnlichkeit im Gefühle auf. Vermittelung findet noch nicht statt, das Gefühl dient der Sinnlichkeit und Uebersinnlichkeit nur als gemeinsamer Berührungspunkt. Erst in seiner Rückwirkung auf die Leiblichkeit, als Wohl- und Unwohlsein auseinandergesetzt im Gemeingefühle zu sein, weist es sich im gemeinsamen Einhergehen von Sinnlichkeit und Uebersinnlichkeit als eine vermittelnde Entwicklungsbestimmung des Selbstbewusstseins aus. Dieses auseinandergesetzt wird in der Besinnung an und für sich, ungeachtet aller vermittelnden Ueberzeugung immer wieder nur in der unüberwindlich gebliebenen Unmittelbarkeit des An- und Fürsichseins seiner gewiss.

Von der Sinnlichkeit aus mittels der Uebersinnlichkeit zum Selbstbewusstsein geworden das Bewusstsein wissen, kommt der schöpferischen Thätigkeit des Wissens im Bewusstsein gleich, die Wissenschaft selber derart durch das Bewusstsein grundwesentlich bestimmt als Erfahrungswissenschaft.

So unwissentlich das Bewusstsein von Natur aus ersteht und vor sich geht, in der Art und Weise seiner Bestimmung ist es doch bereits denkbethätigt, derart wo nicht von Begriffsbestimmungen ausgegangen, so doch niemals in's Ungewisse hinaus vorgeschritten, so sehr es im Zweifel sein mochte, welchen Weg es einzuschlagen, welche Mittel zu benützen habe, um wissenschaftlich zu sein. Dass ihm jeder Zweckbegriff wieder zum Mittel dient, dieser rastlose Drang des Bewusstseins liegt eben in der vom Wissen ihm zugeheilten schöpferischen Bestimmtheit. Und kann es, sich selber zu genügen, nicht von sich behaupten, reicht es in der Auseinandersetzung mit seinen Bestimmungen nicht aus, es ist doch weit entfernt von dem Zugeständniss, als ob es dem Wesen der Dinge fremd geblieben sein müsste, es gibt sich nicht zufrieden, diese wie sie empfunden werden wahrzunehmen, es bleibt nicht an der Schale haften, dringt theilend und die Theile wieder zerlegend in die Gegenstände ein, zugleich deren Bewegung, Wirkung und Kraft ermessend, mittels eigener Wesensbestimmtheit die der Gegenstände ergänzend. Nur wissentlich bedacht bethätigt es sich als Erfahrungswissenschaft.

Selbstverständlich ist wie im Bewusstsein auch im Denken Wissen: in dem von ihm Gedachten hat es das Denken sofort mit Begriffen zu thun; im Gedanken kommt es der Urtheilsauseinandersetzung nahe; als Sichselbstdenken ist es auf dem Wege, ausdrücklich dem Wissen gegenständlich zu werden.

Vor Allem heisst es hier das wissenschaftliche Verhältniss von Denken und Bewusstsein sich erschliessen.

Obschon durch das Denken auseinandergesetzt, bestimmt ist das Bewusstsein an und für sich. Denn ein Ding empfinden heisst doch nicht es denken, noch muss Denken mit Empfindung verknüpft sein; Wahrnehmen geht ohne Denken vor sich, geschweige denn dass es selbst Denken wäre; Erfahrung wird selbst in der Untersuchung von Thatsachen das Denken noch missen können. Gleiches gilt vom übersinnlichen Bewusstsein, das auch im Abschluss seiner Entwicklung sich selbst genug ist, nicht nur Gegenstände in Erinnerung bringt und vorstellt, ohne nothwendigerweise etwas dabei zu denken, sie auch erkennt und benennt, ohne das durch den Satz bestimmte Denken in Anspruch zu nehmen. Dass Selbstbewusstsein das Denken entbehren könne, beweist schon das in einem Aufschrei zusammengepresste Gefühl, wogegen Besinnung nicht mehr ohne Denkhätigkeit vor sich geht. Das Bewusstsein vermag das Denken nicht so ganz zu entbehren, ohne doch in seinen Entwicklungsbestimmungen durch dasselbe beeinflusst zu sein.

Aber auch seinerseits hängt das Imwerdendensein des Denkens vom Bewusstsein ab, so zwar, dass es ohne vorhergegangenes Bewusstsein gar nicht möglich wäre, es setzt der Satz die Bestimmung, der Gedanke Vorstellungen nothwendigerweise voraus. Wie Bewusstsein das Vorhandensein der Sinne und Dinge als unabweisbare, jederzeit beweisbare Bedingung seiner Thätigkeit fordert, so Denken das Bewusstsein als den Grund und Boden, worin es wurzelt.

Kann aber das Bewusstsein selber nicht Denken werden, es kann ja nicht über sich hinaus, ist das Denken für sich eben so wenig im Stande, unmittelbar von sich auszugehen; es ist ja selber erst im Entstehen: Wege und Mittel behufs dieses Fortschrittes liegen dem Wissen doch zur Hand. Spricht sich ein stillschweigend oder ausdrücklich vorausgesetzter Begriff, durch sein Urtheil auseinandergesetzt, als Schlussbegriff aus, so vollzieht sich diese Definition mittels eines mehr oder weniger unter der Hand hereingenommenen, noch unerschlossenen Begriffes. Jeder Schlusssatz lässt so etwas zu wissen, etwas zu sagen übrig, das dem nächsten zu wissen und zu sagen vorbehalten bleibt; in jedem Schlussbegriff ist dem Ansatz zu einem neuen Begriffe Spielraum gelassen, der für sich geworden das Unerschlossene des früheren eigener Entwicklung zu Grunde legt. Wie in der Tonkunst gibt es auch in der Wissenschaft eine Einführung: in dem soeben ausgesprochenen Begriffe klingen vergangene nach, aus dem zum Schlusse eilenden

hört man schon den nächstfolgenden heraus. In ähnlicher Weise verhält es sich mit dem Uebergang vom Bewusstsein zum Denken: das Bewusstsein selber nimmt den Anlauf im Namen des Denkens auf des Denkens Weise, von vorgestellten Dingen abgesehen, das was ist ganz allgemein zu bestimmen; das Denken selber geht mit dem ihm vom Bewusstsein halbwegs zugebrachten Sein von sich selber als einem Gedachten aus, darin Begriff, ohne es zu wissen.*)

*) Den Begriff des Seins, des *ἐν τῷ πᾶσι* im *ὄν*, als allgemeinste Begriffsbestimmung des Denkinhaltes in die Logik einzuführen, ist einer der genialsten Griffe der Hegel'schen Philosophie; diesen Begriff aber, statt denselben aus dem Bewusstsein herauszusetzen, sofort mit dem Denken selber gleichgewusst vor auszusetzen, die Naivität dieser Genialität.

Als wissenschaftliche Bestimmung vom Begriffe des Seins lässt sich im Zusammenhang mit dem Bewusstsein, Denken und Wissen die etymologische, logische und begriffswissenschaftliche unterscheiden.

Bereits die grammatische Form, zugleich als Hauptwort und Zeitwort nicht bloß das was da ist, sondern auch das was wird zu sein, gibt dem Begriffe des Seins den Inhaltswert des einheitlich Allgemeinen für Alles Einzelne und Besondere, zumal auch das, was im Sein von jeher mit gewesen, als Wesen von dessen Erscheinung abgehoben zur Geltung kommt. Nimmt man überdies die Entwicklungsbestimmung des An- und Fürsichseins hinzu, das Sein derart als Bewusstsein, so wird bereits vom Standpunkt der Etymologie die Bedeutung des Seins weder als Bestimmung noch als Begriff leicht zu überschätzen sein.

Die logische Bedeutung des Seins setzt Hegel in die Identität mit dem Denken. Es ist dies, wie gesagt, ein aus den letzten Tiefen des Geistes gehobener Wissensschatz. Denn Denken ist Sein, Gedachtsein und in Gedanken sein, und Sein ist Denken, der Begriff des

Das Auseinandersetzen des Denkens mit dem Bewusstsein ist das Sichlosreissen, Losdenken des unwissentlichen Gedachtseins von dem ihm zu Grunde liegenden Bewusstsein, das Denken aber, durch den Satz bestimmt, zum in dieser seiner Form von Vor-

Seins als allgemeinsten Denkbegriff, ohne dass doch Denken und Sein, bei aller Identität, ununterschieden einander gleich sein sollten, ohne dass Denken schlechthin Sein, Sein einfach umgekehrt wieder Denken sein könnte. Was wirklich ist, das ist vernünftig — an sich für ein anderes; was vernünftig ist, das ist wirklich — für sich an seinem anderen. Es ist die Wissenschaftlichkeit des Denkens, alles das was für das Bewusstsein im Besonderen und Einzelnen ist, zur Allgemeinheit zusammenzugreifen, indem es aber so das was ist, gedacht hat, das Gedachte bereits unmittelbar als Begriff zu wissen; es ist das Sein, woran das Denken als an dem von ihm Gedachten sich gegenständlich wird, womit es sich, derart gedacht und bestimmt, auch am ehesten identificiren konnte. Weil aber das Denken ohne Vermittelung des Bewusstseins den Begriff des Seins nicht hervorzubringen vermochte, musste es bereits das was für das Bewusstsein ist, hinter sich haben, um so selber indem von seinem Anderssein als Gedachtsein, möglicherweise zugleich vom Sein schlechthin auszugehen.

Aus dieser etymologisch-logischen Bestimmung schreitet die Begriffswissenschaft zu der ihr gemässen des Seins als des im Bewusstsein und vom Denken bereits unmittelbar gewussten Begriffes, welcher weder sich selber als den einen Urtheilsbegriff eines früheren Grundbegriffes, noch aus sich selber als Schlussbegriff weitere Urtheilsbegriffe, als die aus ihm als Grundbegriff erschlossenen, zu wissen gestattet, als ursprünglicher Grundbegriff zugleich endgiltiger Schlussbegriff. Der Begriff des Seins ist eben der des Eins und Alles, ausser welchem es keinen ihm ebenbürtigen, mit ihm paarenden Begriff gibt: der Lebensbegriff, welcher, bei gleicher Allgemeingiltigkeit der Bedeutung mit dem Sein, mittels seiner Urtheilsbegriffe als Natur und Geist

stellung und Begriff wesentlich verschiedenen Gedanken geworden, als Sichselbstdenken Gedächtniss für das bereits Gedachte und Bedachtsein des Gedankens, so das Denken selber in sich und durch sich ermittelt und vermittelt unmittelbar gewusst.*) Die Denkgesetze, im Satz an und für sich bedachtes Denken, sind des Wissens Gesetze für das Denken und Sprechen, der dem Wissen vom Begriff gemässe Gedanken im Satze begriffsgemäss ausgesprochen.

So nicht blos als Begriff gedacht, vielmehr in Begriffen denkend unmittelbar gewusst sein, heisst und bedeutet aber Denken als Wissen sein: das Denken selber zwar kein Wissen, im Denken aber Wissen als Begriff ausgedacht, denkexacte Wissenschaft exact im Denken, weil mittels Begriffen schöpferisch,

grundwesentlich alles was da ist und wird, weset und erscheint, vollinhaltlich in sich aufgehoben enthält.

Der Begriff des Seins ist so in der That das von Hegel aufgestellte Princip des Denkens: das Erste, indem Begriffserste, das Höchste, indem verwirklicht Ideellste, das Letzte, indem mit allem Gedachtsein Identische.

*) Heisst es das Denken des Denkens denken, das Sehen des Sehens sehen, so ist in derart reinem Denken das Denken schlechthin verschwunden, in solchem reinen Sehen das Licht selber erblindet; wird aber „jedes Wort, jede Behauptung, jede Ueberzeugung, jede Erkenntniss, ihr Inhalt sei, welcher er wolle, wird nicht blos Urtheilen, Schliessen, Reflectiren u. s. w., sondern ganz allgemein die geistige Thätigkeit, also auch das Vorstellen, Anschauen, Wahrnehmen und Fühlen als Ausdruck eines Gedachten oder als Gedanke begriffen,“ so ist auch dies die leibhaftige Nacht des Denkens, in der bekanntlich alle Kühe schwarz, alle Unterschiede identisch sind.

unexact im Wissen, weil ohne Schöpferkraft im Begriffe selber.

Denken wird das, was es an und für sich ist, durch sich selbst. Denn entsteht wohl kein Begriff unmittelbar aus sich und durch sich selbst, ist im Gegenteil jeder der Sprosse eines andern, der ihn zeugt und ihm über seine erste Entwicklung hinweghilft, geht nicht minder jeder am Ende wieder in einem dritten auf: es ist doch keiner grossgezogen worden, aus keinem etwas geworden, ohne dass er sich selbst herausgearbeitet hätte. Das Denken entwickelt sich im und aus dem Bewusstsein zum Wissen.

Ist dieses im Bewusstsein als Begriffsbestimmung unmittelbar Gewusstes, ohne dass das Bewusstsein auch nur eine Ahnung vom Begriffe hätte, ist es im Denken des Gedachten als Begriff unwissentlich ausgedacht: erst das Wissen selber wird zum gewussten Begriffe, in der Idee als Wissensbegriff sich erweisend, als Kategorie Wissenschaft, in Bewusstsein und Denken schöpferisch, an und für sich selbstschöpferisch.

Nimmt Wissen das Denken sammt dem es vorbereitenden Bewusstsein als Inhaltsantheil für sich in Anspruch, weiset es in Bewusstsein und Denken die begriffsgemässe Form nach, es drängt sich doch nirgends in die dem Bewusstsein und Denken eigenthümliche Entwicklungsthätigkeit ein. Das Bewusstsein tritt von Haus aus wissenschaftlich unbefangen auf: an's Zugrundelegen einer ursprünglichen Bestimmung, an die gesetzliche Art und Weise ihrer Entwicklung, an systema-

tische Abgeschlossenheit, mit einem Wort an Ideellität wird gar nicht gedacht, es geht darin wie natürlich, gleichwohl selbst in naivster Erkenntniss nicht unwissenschaftlich zu. Dasselbe gilt vom Denken. Schon die naturwüchsige Wissenschaftlichkeit des Bewusstseins hindert selbst das abgezogenste, unabhängigste je völlig aus der Art zu schlagen.

War aber das erst werdende Wissen gar nicht in der Lage, so hatte das an und für sich gewisse nie die Absicht, in die Bestimmung und Auseinandersetzung des Bewusstseins und Denkens unmittelbar einzugreifen. Es überwacht sie wohl beide, ohne doch deren Thätigkeit sich anzumassen, lässt sie ganz unbefangen der wissenschaftlichen Form sich bedienen und die Gesetzlichkeit des Begriffes befolgen, ohne dareinzureden, ohne je weiser sein zu wollen, als es dem Bewusstsein und Denken selber zukommt. Dass diese gleichwohl in der Begriffsform sich bestimmen und auseinandersetzen, stellt sie dem Wissen in seiner Unmittelbarkeit gleich, als dessen eigene Vorbereitungsthätigkeit, ohne welche es an und für sich niemals zu Stande käme, jenes der entferntere, dieses der unmittelbare Grund und Boden ist, in und aus welchem das Wissen sich selber hervorbringt.

Dessen eigentlicher, innerlicher Beweggrund sind sie allerdings nicht, als welcher der von Vorstellung und Gedanke wesentlich unterschiedene Begriff sich ausweist, anscheinend das letzte Wort des Denkens, in der That aber das erste unmittelbaren Wissens.

Immerhin zugestanden, dass im Begriffe Vorstellungen nachwirken, zugleich neben dem Gedächtniss für seine Geistigkeit Erinnerung an die Natürlichkeit in der ihn bestimmenden Form sich erhalte, ja dasselbe Wort bald eine Vorstellung, bald einen Begriff bedeuten könne: aus Vorstellungen werden doch nie geradezu Begriffe, noch ersetzen Vorstellungen je Begriffe. Das was die Vorstellung begriffsfähig macht, ist einzig und allein ihre Einführung durch den Gedanken, während die Bedeutung der Begriffsthätigkeit von ihrer Urtheilskraft abhängt. Denn grundwesentliche Gesetzlichkeit, zugleich die Probe des Begriffes ist es: sich im Urtheil, dieses im Schlusssatz zu wissen. Damit erst ist Denken zum Wissen geworden, dieses selber das als Begriff, Urtheil und Schluss Gewusste, es selber Begreifen, Urtheilen und Schliessen.

Die Idee nun führt den Beweis von dem sich selber wissenden Begriffe. Dass dieser im Schluss Ziel und Zweck erreicht, ihr dagegen, ob unendlicher Inhaltsvorlage bei unüberschreitbarer Wissensform, Ziel und Zweck in die Ferne gerückt bleiben, in dieser Wesensbeschaffenheit, bei aller Unfertigkeit gleichwohl auf das Letzte, Höchste auszugehen, bringt sich die Ideellität zur Geltung: als Grund- und Wesensbegriff in von diesem selbst ausgegangener Art und Weise, möglichst vollgiltig sich zu wissen.

Mit dem Begriffe der Wissenschaft übernimmt das Wissen denn auch die Aufgabe: im Schaffen und Geschaffenen selbstschöpferisch sich zu erweisen. Nur

dass es wie von allem Anfang im Bewusstsein mit dem Unbewussten, in der Ideellität am Ende mit gläubiger Idealität sich abfinden muss, wie denn auch nur das feste Vertrauen auf den in ahnungsvoller Gewissheit ausgedachten Standpunkt, nur die unerschütterliche Ueberzeugung von der Gesetzlichkeit seiner Entwicklung, nur die Zuversicht seiner Errungenschaft als Wissenschaft es ermuthigen konnten, auszuhalten in dem mühevollen Freien um den Geist. Principiell, methodisch und systematisch erweist sich das Wissen als Wissenschaft.

Im Bewusstsein und als Denken gewusst sich selber erweisen, das ist das Wissen an und für sich, als dieses Subject begriffsgemäss prädicirt Begriffswissenschaft, wie der Begriff Grund und Wesen des Wissens, so das Wissen selber Grund- und Wesensbegriff der Wissenschaft, welcher sie zu dem erst macht, als was sie unmittelbar bestimmt ist: begriffsgemässes Schaffen, in ihrer Schöpfung den Beweis dieses ihres Wissens zu erbringen. Dass nur ein selbstschöpferisch sich erweisendes Wissen den Namen der Wissenschaft verdient, Wissenschaften hingegen, die zwar Wissen sind und Wissen schaffen, jedoch ihr Schaffen nicht erweisen, nur im eingeschränkten Sinne so heissen, dass Erfahrungswissenschaften, voll tatsächlichen, in der That unmittelbaren Wissens, nicht minder sogenannte exacte, mittels wer weiss wie ausgedachter Begriffe zu Stande gekommene Wissenschaften nur in Unterordnung der Begriffswissenschaft als

Wissenschaft gelten, geht aus dem Begriffe der Wissenschaft selbst hervor.

Der Begriff zur Idee geworden als Wissenschaft ist es also, welcher alles weiss, er selbst das Gewusste, er selbst das Wissen vom Gewussten, der νοῦς als die sich erweisende νόσις τῆς νοήσεως, das Selbst, welches mit gutem Gewissen von sich behaupten darf: das Wissen bin ich. Und gesteht der Begriff auch zu: weder ein Anderes noch sich selbst vom letzten Grund aus seinem vollen Wesen nach zu wissen; er gibt doch eben so wenig die Hoffnung auf: das was es jetzt nicht weiss, später einmal möglicherweise zu erweisen.

Nur durch den Begriff geschult eröffnet sich der Wissenschaft die Laufbahn zur Meisterschaft. Mühe-los vereinigt sich die nicht, weder ohne Platonische Begeisterung, noch ohne Aristotelische Arbeitsseligkeit. Selbst das Genie, so leicht es ihm wird, leicht machen darf es sich es nicht, glücklich genug, als Begriffsindividuum im Alleben der Idee sich zu erhalten.

III. Die Wahrheit.

Dem Wissen erwächst mit der Wissenschaft die weitere Aufgabe, den Beweis zu erbringen: als diese eine mit der aller Zeiten, wie sie sich denkwürdig erhalten, in Uebereinstimmung zu sein. Erst sich selber am und im bisher Gewussten, dieses zugleich bezeugend und erprobend, wird die Wissenschaft zum bewährten Wissen, es wird schöpferisches Wissen an und für sich

erwiesen zur Wahrheit. Die vornehme Pilatusfrage braucht nicht mehr so ganz vergeblich auf Antwort zu warten.

Dass die Philosophie des Geistes darauf ausgeht, die eigenen Entwicklungsbestimmungen als geschichtswissenschaftliche und diese der Wahrheit gemäss zu begreifen, hängt mit der Forderung ihrer Aufgabe zusammen: sich als den gegenwärtig letzten Halt aller Philosophie zu wissen, die Geschichte dieser als ein Beweismittel behufs der eigenen Bewährung. Im Folgenden ist es gleichwohl nicht um eine Geschichte der Philosophie zu thun, die wird vorausgesetzt, sondern um den Versuch des Nachweises ihrer Begriffsgemässheit. Die Schwierigkeit einer solchen Darstellung ist nicht zu verkennen. Nur eine erschöpfende, aus den Quellen durchaus selbst geschöpfte Kenntniss würde die auf solcher geschichtlichen Belehrung gefusste Begriffswissenschaft in vollem Masse befähigen, dieser ihrer Grundlage mit unzweifelhafter Sicherheit den Stempel bewährter Bestimmtheit aufzudrücken. Aber auch dann bis in's Einzelne das Wahre zu treffen, könnte selbst der wissenschaftlichste Geist sich kaum zutrauen.

Philosophie des Geistes als Begriffswissenschaft, indem sie ihre Bestimmungsformen selber zum Inhalte hat, führt als diese Formwissenschaft den Nachweis ihrer thatsächlichen, geschichtswissenschaftlichen Wahrheitsgemässheit.

1. Geschichtsphilosophische Bewährung des Bewusstseins.

Der philosophische Genius, der Logos, erwacht erst im Griechengeiste. Noch bleibt die orientalische Weisheit in einer Metaphysik stecken, die von logischer Wissenschaft keine Ahnung hat, während griechische Metaphysik, wie unwissentlich auch, sofort dem Ausdenken von Erkenntniss- und Wissensformen sich zuwendet, mit dem Sein zugleich an das Bewusstsein denkt, mit dem Inhaltsobjecte an die subjective Bestimmtheit der Form.

Die Berechtigung, den wissenschaftlichen Aufschwung der Griechen als eine weltgeschichtliche Culturentwicklung für sich gelten zu lassen, wurde niemals ernstlich bestritten. Nicht so leicht dürfte man dagegen einverstanden sein, diese hochgehaltene Wissenschaftlichkeit grundwesentlich als die des Bewusstseins zu bestimmen. Denn einerseits missversteht man diesen Begriff in einer das Denken und Wissen geradezu ausschliessende Bedeutung; andererseits, aus lauter genug oft gemachtem Verliebtsein in das griechische Wesen und Leben, überschätzt man die Erkenntniss der wissenschaftlichen Ahnherrn, wäre es auch nur, um es sich selber bequem zu machen.

Wird also gelehrt, dass die Formwissenschaft der Griechen über den Begriff der Vorstellung und des sprachlich ermittelten Gedankens nicht hinauskommt, so soll ihrer Philosophie doch weder Vertiefung des Denkens, noch ideeller Aufschwung ab-

gesprochen werden. Die Behauptung aber, dass der Grieche von Vernunft und Geist, von Denken und Wissen keinen Begriff habe, kann um so leichter für glaublich gehalten werden, da die griechische Sprache nicht einmal die Namen für diese Begriffe kennt. Freilich werden Plato und Aristoteles übersetzt, als ob sie bei Hegel Collegium gehört hätten, und dass νοῦς Vernunft und Geist, νοεῖν Denken, ἐπιστήμη Wissenschaft nicht blos bedeuten, sondern geradezu heissen, versteht sich von selbst. Nähme die griechische Philosophie in der That den Standpunkt ein, zu welchem sie durch eine allzugrosse Freiheit der Uebersetzung und übereifrige Auslegung künstlich hinaufgeschraubt wird, wahrlich, es könnte kein entschiedeneres Armuthszeugniss für alle folgenden Zeiten geben, als eben jene Höhe griechischen Geistes, zu der auch wir demuthsvoll aufzublicken hätten. Geflissentlich müsste man den die Neuzeit kennzeichnenden Fortschritt übersehen, welcher jenem Bewusstsein denn doch erst über die Glaubensseligkeit des Denkens hinweghilft.

Vorausgesetzt nun, dass der Begriff des Bewusstseins die Formwissenschaftlichkeit der Griechen grundwesentlich kennzeichnet, hätte diesem Begriff entsprechend die Geschichte der griechischen Philosophie aus drei Theilen zu bestehen, vermöge der Bestimmung des sinnlichen, des übersinnlichen und des Selbstbewusstseins von einander abgehoben. Fasst man aber das anerkannt geeinte Dreigestirn, Sokrates, Plato und Aristoteles, in einem Hauptabschnitt zusammen, so er-

gibt sich die entsprechende Eintheilung für die Geschichte der griechischen Philosophie: von Thales bis Sokrates; Sokrates, Plato und Aristoteles; von Aristoteles bis zum Erlöschen des griechischen Selbstbewusstseins.

a. Bewährung des sinnlichen Bewusstseins.

Die Wissenschaft vom Bewusstsein setzt die vom Dasein und Werden der Dinge voraus, indem sie mit dieser sich selber unmittelbar bezeuget.

α) Bewusstsein vom Dasein.

Mit den Joniern beginnt die Reihe griechischer Weltweisen, welchen es als logisch-naiven Metaphysikern über alltägliche Erfahrung und Erkenntniss hinaus um die Grund- und Wesensbestimmung der Dinge zu thun ist. Als Anfänger halten sie sich an das Fertige, wie des Seins auch des Bewusstseins. Erklärt Thales das Wasser für den Urstoff, woraus durch Verdünnung und Verdickung die Dinge entstehen, so mochte diese Lehre der volksthümlichen Mythe nicht fern liegen, den *Ὠκεανός* als Ursprungsstätte der Götter zu verehren, das Sein derart als das Erste, Allgemeinste nicht sowohl wahrgenommen, sondern vorgestellt. Führt dann Anaximander, weil dieser besondere Stoff doch nur neben anderen als principieller Grund für das Dasein der Dinge ausreicht, als allgemeinen, gleichsam aus allen ursprünglichen Bestandtheilen chaotisch gemischten Stoff das *ἄπειρον*

ein, so drängt dieses unerkennbar Ausgedachte bereits dem Begriffe zu. Daher der Standpunkt des Anaximenes, den das Weltall umfliessenden Aether dem Urstoffe der Dinge gleich zu erachten, als ein Rückschritt angesehen werden müsste, liesse man ausser Acht, dass eben die Luft als feinsten, halb wahrnehmbarer, halb den Sinnen entzogener Stoff den göttlichen Hauch bedeute, dem das Weltall sein Dasein verdankt.

Zu einer von den Dingen noch entschiedener abgelösten Erkenntnisform erhebt der Stifter der Pythagoräischen Schule die Zahl. Jedes Ding ist das Grosse oder Kleine, das Gerade oder Ungerade u. s. w. jedes auch Einheit und Vielheit, das die Zahl als Wesenselement, στοιχεῖα, und ursprüngliche Bestimmungen, ἀρχαί, in sich hat, so zwar, dass ausser der mit ihr übereinstimmenden Erkenntnis nichts Gründlicheres von den Dingen zu wissen. Zwar sei auch sie, wie das Wasser und der Aether, ein Naturproduct, aber sie es doch in einer von den Dingen wesentlich verschiedenen Geltung übersinnlich bestimmt, die Zahl der Vorstellung und dem Begriffe gleich.

Auch die Eleatische Philosophie ist eine unmittelbare Bewährung des sinnlichen Bewusstseins durch das übersinnliche, jenes selber auf die Nichtsinnlichkeit der Dinge verwiesen, namentlich auf die derart bedingt bestimmte Begriffsform ihrer Einheit. „Τὸ ἓν εἶναι τὸν θεόν, lehrt Xenophanes, das Eine was ist, das ist Gott, dieser als das Uebersinnliche der einzig

erkenntnisswerthe Gegenstand, der von dem Wesen aller Dinge gegenüber dem von ihrer Erscheinung. Parmenides, das Haupt der Eleatischen Schule, bestimmt den Xenophanischen Begriff des $\epsilon\nu$, das Eine was ist, geradezu als das Sein, welches, selber das Göttliche, Fülle und Wesen der Dinge als nur vorstellbar in sich enthalte; ebenso geht Zeno, dem Parmenides'schen Sein angeschlossen zugleich der Daseinsbestimmung der Jonier eingedenk, auf den Beweis aus, dass nicht das Viele sei, wenigstens nicht als übersinnlich es sei, das Eine derart nur im Bewusstsein, während das Viele, auf einer täuschenden Wahrnehmung der Sinne beruhend, blos zu sein scheine; desgleichen Melissus, dem das nicht ist, was da ist, sondern das Sein, was als Vielheit nicht ist. Sinnlichkeit läuft eben nur auf die Verneinung einer derart bedingten Erkenntniss hinaus.

Jonier, Pythagoräer und Eleaten, als Metaphysiker unter der Hand bereits Logiker, bemühen sich indem um das Sein der Dinge zugleich um das Bewusstsein, indem um die Natur auch schon um den Geist.

β) Bewusstsein vom Werden.

Dem Eleatischen Sein fehlt, wie Aristoteles bemerkt, das $\acute{o}\delta\epsilon\nu\ \eta\ \alpha\rho\chi\acute{\eta}\ \tau\eta\varsigma\ \kappa\iota\nu\acute{\eta}\sigma\epsilon\omega\varsigma$, es fehlt ihm der Begriff des Werdens: die bereits von Thales als das Bewegende vorgestellte Seele fragt noch nicht nach dem Woher der Bewegung. Erst mit Heraklit be-

ginnt wie am Stoffe der Begriff des Daseins, so an der Kraft, als unmittelbarer Bewegungserscheinung des Stoffes, der Entwicklungsbegriff des Werdens im Bewusstsein aufzugehen, ohne dass dieses darauf sich besönne, im eigenen Werden sich gegenständlich zu sein. Auf die veränderliche Erscheinung und wandelbare Geltung der Dinge merksam, sucht Heraklit in der dieser Wandelbarkeit und Veränderlichkeit zu Grunde liegenden Bewegung das Wesen der Dinge, den Grund der Bewegung aber im göttlichen Feuer, in der Lebenskraft und Seele: der Widerstreit ist der Vater aller Dinge, das Sein ist im Flusse, das Dasein mit dem Werden aus dem Sein geworden; jedes Ding gilt als Eins und das Andere, der Honig ist süß und bitter, Einheit im Werden ihrer Auseinandersetzung Entzweiung. Die Eleatische Verneinung, der eine Bestimmungsantheil leer ausgegangen, wird abgewiesen.

Den unmittelbaren Beweggrund der Dinge stellt sich auch Empedocles in derem Widerstreite vor, kraft der Liebe geeint, kraft des Hasses auseinandergehalten. Es bedeutet dies den Begriff der in sich entzweit entgegengesetzten Bewegung. Grund und Wesen unmittelbar zusammengefallen sind Jedes für sich: als bewegter Grund das Dasein, als bewegendes Wesen das Werden, derart nicht sowohl φύσει, sondern νόμῳ Sinnliches und Uebersinnliches auseinandergehalten. Doch erreicht der Begriff einer auf den Stoff zurückgeführten Bewegung erst durch die Atomistik Leukipp's und Demokrit's die Bedeutung: das Wesen

der Dinge in die unveränderlichen, unwandelbaren Grundbestandtheile, als ursprünglich übersinnliche Atome aber die als Volle und Leere zu setzen, wie das Atom der Urgrund des Vollen, so Bewegung die Urkraft, an den Stoff gebunden doch nur im leeren Raume verwirklicht.

Das Uebersinnliche haftet am Sinnlichen, das Stoffliche überwiegt noch. Aber mit der Vorstellung des Anaxagoras, dass der νοῦς die Welt beherrsche, wird dem bewegenden Wesen der Dinge Name und Werth zugewiesen: vor Allem der nach dem Gesetze der Schwere wirkenden Kraft; sodann der Anziehungs- und Abstossungskraft, worauf die Homöomerienlehre sich stützt; endlich der thierischen Kraft, der Seele, wie die ὕλη als αἰσθητή und νοητή, so sie selber, sinnlich und übersinnlich unterschieden, als Verstand über den sinnlichen Stoff hinaus ein Wesen für sich.*)

γ) Bewusstsein des eigenen Seins.

Bevor es das Bewusstsein aber dahin bringt, übersinnlich sich gegenständlich zu sein, macht es noch

*) Νοῦς als Geist zu übersetzen ist ein Missgriff. Dem vollen Begriffe der φύσις vermochten die Griechen nur Theilbegriffe des Geistes als: νόμος, νοῦς, εἶδος, λόγος, u. s. w. gegenüberzustellen. Hegel übersetzt νοῦς fast durchgehends mit „Verstand“; Aristoteles bestimmt denselben als die αἰσθησις τῶν καθόλου. Aber auch die Bedeutung des νοῦς als Vernunft wird schon deshalb nicht zulässig sein, weil der Grieche den Begriff des Denkens, der doch die Grundlage des Vernunftsbegriffes ausmacht, noch gar nicht kennt.

eine weitere, an unmittelbarer Erfahrung zu sich gekommene Erkenntniss durch, um selbstbethätigt seiner Unabhängigkeit sich zu versichern. Den Beweis für dieses von der Aussenwelt sich losreissende Bewusstsein zu führen, übernehmen die Sophisten. Denn Sophistik ist nicht blos Spitzfindigkeit und Verkehrtheit, sondern vielmehr noch die geflissentliche und wissentliche Ausserachtlassung und Verläugnung unbefangener Erkenntniss, Denkweise und Wissenschaftlichkeit, um dem Kampf und Spiel selbstbewusster, allerdings genug oft auf den Kopf gestellten Bestimmung und Auseinandersetzung freien Lauf zu lassen. Gerade sie liefere den Beleg von der überwiegenden Macht des Bewusstseins über die wahrgenommenen Dinge, womit sie unbeschadet deren unabweisbarer Geltung nach Gutdünken verfahren zu können sich herausnimmt; gerade sie sei der Beleg für die scharfsinnige Vorstellungsweise so gut wie abgemachter, vermeintlich bekannter und anerkannter Thatsachen, welchen sie immer wieder eine neue Deutung zubringt. Auch mögen die Sophisten durch Umstände und Verhältnisse bestimmt etwas Anderes gelehrt und bewiesen, etwas Anderes erkannt und gedacht haben; im Ganzen wussten sie aber gewiss nichts Besseres, als sie zu lehren verstanden.

Mit dem bekannten Ausspruch des Protagoras: πάντων χρημάτων μέτρον εἶναι ἄνθρωπον, wird der Standpunkt der Sophistik ganz richtig bezeichnet. Der Mensch ist das Mass und hat das Mass in und an sich

für alle Dinge, es kommt im Grunde auf sein Hinzu-
thun an, wie ihm diese erscheinen, auf sein Ermessen
an, wie er sie sich vorstellt. Unabhängigkeit der Er-
kenntniss liefere den Beweis für die Selbstthätigkeit
des Bewusstseins. Da es diesem aber nicht so sehr
um den Gegenstand seiner Erkenntniss, sondern um
den Nachweis einer beliebigen Erkenntnissweise zu
thun ist, liegt allerdings die Versuchung nahe genug,
die Möglichkeit jeder sicheren Erkenntniss in Zweifel
zu ziehen, da Jedem ein anderes Mass von Erkennt-
niss zugetheilt, auch Jeder anders die Dinge bestim-
men, Jeder anders sich bethätigen könne. Immerhin
bleibt das Hervorkehren einer unabhängigen Innerlich-
keit gegenüber dem starren Festhalten an der von
Aussen her aufgenöthigten Bestimmtheit von unver-
kennbarer Bedeutung. —

Allgemeingiltige Bestimmung der Dinge, ihres
Daseins und Werdens, das ist der Grund und Boden,
woraus dem Bewusstsein die Erkenntniss eigener Thä-
tigkeit zuwächst, die es am Ende in ihrer Unabhängig-
keit auf die Probe stellt: derart zwar nicht ohne Lo-
gik, aber doch ohne Wissenschaft von ihr, in seiner
Metaphysik auf unbedachte Erkenntnissformen ange-
wiesen.

b) Bewährung des übersinnlichen Bewusstseins.

In und aus sinnlichem Bewusstsein entsteht das
übersinnliche: die Erfahrung, dem Wesen der Dinge

doch nicht auf den Grund gekommen zu sein, drängt zur vermittelnden Erkenntniss. Dieses Ziel nun, selbst vollauf erreicht, könnte der Weisheit eines Sokrates, Plato und Aristoteles kaum würdig genug scheinen, bedächte man nicht, dass dem Bewusstsein die nächste Aufgabe zugleich als die höchste gelten musste, welche es sich selber überhaupt zu stellen wusste: die Uebersinnlichkeit für sich begriffen zu bestimmen.

α) Uebersinnlichkeit als Selbsterkenntniss.

Den νοῦς erkennt und anerkennt Anaxagoras im Grunde als bewegende Kraft, wogegen Sophisten dessen Bedeutung als Erkenntnisskraft ausbeuten, freilich ohne um deren Wesenseigenthümlichkeit sich besonders zu kümmern.

Obgleich nun auch Sokrates mehr das Bedürfniss fühlt, den Erkenntnisskreis zu erweitern, statt Erkenntnissformen kennen zu lernen, so nimmt er doch, Selbsterkenntniss als letzten Grund und allgemeingiltiges Wesen aller Bildung und Gesittung vorausgesetzt, einen vorgeschritteneren Standpunkt des Bewusstseins in Anspruch. Weder durch Sinnlichkeit und eine ihr abgewonnene Erfahrung soll der Mensch sich leiten lassen, noch der Willkür und dem sophistischen Dünkel des Bewusstseins sich ergeben, vielmehr das γνῶσις σαυτόν als Lösungswort und Richtschnur bekennen; nicht mehr um einzelne Dinge und besondere Gegenstände sich bemühen, sondern darum, das zu einer Art Gehörige κατὰ γένη zusammenzufassen, d. h. vor-

zustellen und auf allgemeingiltige Bestimmungen zurückzuführen, überhaupt nicht das sinnliche Ding zum Gegenstand der Erkenntniss machen, sondern das übersinnliche. Es wird das Bewusstsein als Erkenntniss gefordert. Sokratische Erkenntnisweise aber ist es: den in unbefangenen Rückblick oder ahnungsvoller Voraussicht gefundenen Begriff mittels erfahrungsgemässer Vorstellungen und erkenntnisvoller Gedanken einzuführen, desgleichen Vorstellungen und Gedanken auf denselben zurückzuführen, so dass sich der Begriff als die durch eine derartige Auseinandersetzung ermittelt darauf zurückgeleitete Bestimmung, ἐπακτὸς λόγος, erkennen lasse; innig mit dieser nach selbstbewusster Entwicklung und Vermittelung strebenden Erkenntniss hängt die Lehrart zusammen: in aufrichtiger oder vorgeblicher Unwissenheit an Andere sich zu wenden, ihnen gesprächsweise die ihr Bewusstsein bewegenden Vorstellungen und Meinungen in's Gedächtniss zu rufen, um derart Erkenntniss und Urtheil wo nicht zum Abschluss zu bringen, so doch in Frage zu stellen.

Den Begriff der Erkenntniss selber wusste sich Sokrates nicht zu erschliessen, mochte immerhin das Gute, im letzten Ziel aller Erkenntniss das überhaupt Verständige, die φρόνησις als das Göttliche in den Dingen und Menschen, das Verständniss als die eigentliche Erkenntniss bestimmt werden. Der Mensch bleibt in allem Thun und Lassen auf sein Inneres, dieses trotz aller Besinnung auf ein naiv verständiges Bewusstsein angewiesen.

β) Uebersinnlichkeit unmittelbar
an und für sich.

Der Urheber rein übersinnlicher Erkenntnissbestimmung ist Plato, mit Sokrates in gleicher Richtung, durch die Idee weit über das Ziel seines Lehrers hinausgeführt.

Die Sokratische Unbefangenheit überwindet er sofort durch die Bestimmung besonderer Bewusstseinsformen: einerseits der mittels Sinnlichkeit (*αἰσθησις*) als Erfahrung von den Erscheinungen der Dinge eingeführten Meinung (*δόξα*); andererseits der eigentlichen Erkenntniss (*ἐπιστήμη*), einzig und allein mit Ideen beschäftigt, einzig und allein zur Einsicht in das Wesen der Dinge befähigt. Blosser Sinneserkenntniss, von zufälliger Veränderlichkeit der Dinge und möglicherweise vorgefallener Täuschung abhängig, wird zurückgewiesen, es wird auf die der Sinnlichkeit unzugänglichen Ideen als blosser Verstandesdinge hingewiesen. „Plato, dem Sokrates beistimmend, welcher zuerst das Bewusstsein auf die Erkenntniss der Bestimmungen richtete, hielt dafür, dass diese für ein Anderes, und nicht für irgend ein Sinnliches gemacht wären: denn die allgemeine Bestimmung irgend eines Sinnlichen, das sich stets verändert, sei unmöglich. Er nannte daher solche Dinge Ideen; die sinnlichen aber bestehen neben diesen und werden alle nach ihnen benannt.“ (Aristoteles, Metaphysik I. 6.) Die Idee ist das für die vielen gleichnamigen Dinge Allgemeine, Eine, die *ἰδέα* ist *εἶδος*, die Art aber das Uebersinn-

liche, mit dem Namen in der Seele noch haften geblieben, nachdem die Erscheinungen der Dinge längst verschwunden; sie ist die Vorstellung als Erkenntnissform, eine über die Realität des von der Sinnlichkeit dem Bewusstsein zugebrachten Inhaltes hinausgeschrittene Idealität, ohne an die Ideellität des Begriffes auch nur zu denken.

Dieser Bedeutung der Ideen entspricht denn auch ihre Bezeichnung als Urbilder, deren Abbilder die Dinge sind, etwa wie es Schatten und Abspiegelungen der Dinge selber gibt. Zwar bestimmt Plato die Ideen weder geradezu als Bilder der Erinnerung, noch ausdrücklich als Vorstellungen, im Gegentheil ohne Ursprungsstätte im menschlichen Verstande gelten sie ihm als unmittelbar für sich bestehende Wesen, φύσεις πρότεροι, welche der ἐπιστήμη ebenso vorausgesetzt, wie der αἰσθησις sinnliche Dinge, mit den Göttern in einem nur der Erkenntniss zugänglichen Orte, τόπος νοητός, verweilen. Aber als diesen übersinnlichen Wesen entsprechen ihnen doch Bestimmungen sinnlicher Dinge, es werden die im Bewusstsein unmittelbar vorhandenen Ideen an den Dingen rückerinnert, so dass jene im Grunde nur als αἰσθητὰ ἰδία, als verewigte Sinnendinge den Dingen vorschweben; nicht sowohl das Ergebniss einer in ihren Bestimmungsformen von der Erfahrung aus vorgeschrittenen Erkenntnisslehre, werden sie als einem rein übersinnlichen Bewusstsein entnommen vorausgesetzt, es wird die ἐπιστήμη zur δόξα herabgesetzt. Auch in dem Erkenntnisswerthe gelten

die Ideen, gleichsam halb sinnlich halb übersinnlich nicht bloß wahrgenommene Dinge, sondern auch als deren Wesen, einer höheren Art von Zahlen, ἀριθμοὶ εἰδητικοί, gleichgestellt.

Jedenfalls weisen sie als massgebende Entwicklungsformen der Erkenntniss auf das Auseinanderkommen mit der Erfahrung hin: einzelne und besondere Dinge κατὰ εἶδος, die sinnlich vergangenen ihrem gemeinsamen Wesen nach im Bewusstsein erhalten, als Vorstellungen anerkannt.*)

Mit dieser Grundbestimmung der Erkenntnisslehre, hängt auch die Art und Weise ihrer Auseinandersetzung zusammen. Denn indem Plato zueinandergehörige Dinge als ein Gemeinsames vorzustellen, das Viele auf ein Allgemeines zurückzuführen lehrt, bestimmt er die συναγωγή als den wissenschaftlichen Grundzug der dialektischen Methode, welche durch die herkömmliche διαίρεσις, eine unmittelbare Auseinandersetzung synthetischer Bestimmungen, ergänzt wird. Vom begriffsgemässen Urtheil ist keine Rede.

Den Ideen gegenüber, welche das bleibend Sei-

*) Plato's ἰδέα als „Begriff“ übersetzen und ihr dessen Bedeutung beilegen ist unwissenschaftlich. Wie die Pythagoräische Zahl enthält wohl auch, und mehr noch die Platonische Idee den Keim des Begriffes in sich, Begriff und Idee sind aber doch noch etwas anderes als das den vielen Einzelnen und Besonderen Gemeinsame, noch etwas mehr als namhaft gemachte Bilder und Zeichen vorhandener Dinge. In der Formwissenschaft überschreitet Plato, der die begriffsvermittelnde Gedankenbestimmung gar nicht kennt, eben so wenig den Begriff der Vorstellung, wie den der Erkenntniss.

ende sind, erklärt auch die Naturlehre die vorhandenen, zwischen Sein und Nichtsein schwebenden Dinge als vergänglich: Ideen ein für allemal geworden, Dinge dagegen im unaufhörlichen Werden. Daher komme die Idee in den Dingen nie zur vollen, reinen Erscheinung, verhalte sich zerstückt und getrübt darin, sie könne der Dinge aber doch nicht entbehren, da ihr durch Einwirkung derselben besonderer Gehalt und bestimmte Gestalt zukommt. Denn mögen die Dinge immerhin nach dem Vorbilde der Idee erschaffen sein, möge diese, verständig wie sie ist, über die Natürlichkeit jener herrschen: die Ideen sind doch nicht ohne Bethätigung an der den Dingen ursprünglich zu Grunde liegenden Masse (*ἐκμυζγεῖον*), die übersinnliche Idee hängt hinterher doch, unbeschadet der Unmittelbarkeit ihrer unvergänglichen Wesenheit, von den sinnlichen Dingen, die Vorstellung von der Wahrnehmung, diese aber von der jeweiligen Beschaffenheit der Dinge ab, welche ihrerseits an den Ideen Theil haben, *μετέχειν*. Ebenso hebt die Ethik den Unterschied des sinnlichen und übersinnlichen Standpunktes wohl hervor, aber auch sie setzt, mehr als irgendwo, den Zusammenhang von Sinnlichkeit und Uebersinnlichkeit voraus. Indem Plato nach dem höchsten Gute fragt, bestimmt er dasselbe als Zurückgezogenheit vom sinnlichen Leben, als bewusste Hingebung an eine erkenntnissvolle Beschaulichkeit, am Ende aber doch auch als Bethätigung der Ideen im Lebensgenusse; das höchste Gut bleibt die Theilnahme an den Ideen, nur müssen

diese, so gut es geht, verwirklicht und erprobt, sie müssen in ihrem besonderen Inhalt zum Bewusstsein gebracht werden.

Erkenntniss der Urbilder in ihren sinnenfälligen Abbildern ergibt sich als das Ergebniss der Formausgestaltung platonischen Bewusstseins: als Grund und Wesen die Vorstellung, zugleich endgiltige Bestimmung; als Art und Weise erkenntnissgemässes Zusammenfassen, ergänzt durch unbefangenes Auseinandersetzen; als systematische Einheit der Erkenntniss die Idee in Dialektik, Physik und Ethik.

γ) Begründung und Entwicklung der Uebersinnlichkeit.

Das Bewusstsein erfahrungs- und erkenntnissgemäss zu bestimmen und dessen Entwicklungsformen durch die grammatisch-logische zu ergänzen, das ist die Grossthat des wissenschaftlich reifsten Geistes der griechischen Welt.

Erkenntnisstandpunkt des Aristoteles bleibt der Sokratisch-Platonische, nur dass die Ideen, deren heimatlicher Ort das Bewusstsein ist, als am Dasein zu sich gekommene Bestimmungen erst zu den vom Bewusstsein selber hervorgebrachten sich bekennen. Vor Allem um diese Erkenntnisslehre, um die πρώτη φιλοσοφία ist es zu thun. Das Bewusstsein wurzelt in der Sinnlichkeit, der Grundlage aller Erkenntniss, woraus mittels Einbildung (φαντασία), einer gleichsam verblassten Sinnlichkeit (αἰσθησις ἀσθηνής), Erinnerung (μνήμη)

und Besinnung (ἀνάμνησις) entstehen, welche selber auf Erkenntniss und Schlussvermögen (ἐπιστήμη καὶ τέχνη) ausgehen. Im Anschluss erfahrungsgemässer, sozusagen natürlicher Erkenntniss, deren Bestimmungen (νόημα) sich einerseits als αἰσθητὰ εἶδη, Vorstellungen der Sinne, Wahrnehmungen, andererseits als νοητὰ εἶδη, eigentliche Vorstellungen ausweisen, wird die von der Kunst zu schliessen abhängige Auseinandersetzung eingeführt, ohne jedoch um die Vermittlungsglieder sich zu bekümmern, welche den Zusammenhang dieser Verstandes- mit der Sinnenerkenntniss ermöglichen. Denn Aristoteles lehrt wohl den Begriff des Satzes und des die Auseinandersetzung einigenden Schlusses kennen, ohne dass der Gedanke zum Begriffe, oder dieser mittels des Urtheiles zum Schlusse käme. Dass er die Erkenntnisslehre auf Sprachlehre zurückführt, Logik mit der Grammatik Hand in Hand gehen, jene aber nur so weit vermittelt gelten lässt, als sie sich auf vorgefundene Sprachgesetze stützt, darin besteht der Fortschritt, darin auch die Schranke seiner Wissenschaftlichkeit. An die Stelle des εἶδος tritt der λόγος für den Begriff ein, zugleich aber für Bestimmung und Vorstellung, Satz und Gedanke ein.

Diesem Standpunkt entspricht auch die Art und Weise der Entwicklung: nicht nur wie bisher das Besondere in ein Allgemeines aufgegangen, sondern dieses auch zum Auseinandergesetzten im Fortgang. Aristoteles geht gründlich zu Werke: er unterscheidet genau ob ein Ding geradezu, oder seinem Namen

nach erkannt, ob das Erkannte ohne Verbindung von Worten, oder κατὰ συμπλοκὴν bestimmt wird, er unterscheidet den Namen vom Satz, damit die Vorstellung vom Gedanken. Der Satz, von einem im zu Grunde Liegenden (ὡς καὶ υποκείμενον) ausgesagt (κατηγορεῖται), ist selber das das Gesagte Aussagende, Subject und Prädicat geschieden, derart die Wesenstheile des Satzes unterschieden. Kategorie, die Aussage, beide in sich enthaltend, ist der in ein Wort zusammengezogene Satz, der Begriff so seiner Form nach bestimmt; Auseinandersetzung, περὶ ἐρμηνείας, vertritt als Satzlehre zugleich die Lehre vom Urtheil, es wird der Satz als λόγος ἀποφαντικός in einen bejahenden und verneinenden, entgegengesetzten und vergleichenden, u. s. w. unterschieden, ohne dass von begriffsgemässer Auseinandersetzung, dem Urtheil die Rede wäre. Der Schwerpunkt fällt in die Lehre von der vermittelnden Folgerung, in die Lehre vom Schluss als endgiltiger Erkenntnissform. Aristoteles unterscheidet die πρότασις, die Voraussetzung, ihr angeschlossen den ὅρος, den Schlusssatz, die Definition, endlich den συλλογισμός, den Schluss von Schlüssen. Im Schlusssatz, Eins und das Andere gesetzt, wird irgend ein Drittes aus dem Ge-setzten nothwendigerweise gefolgert, der Erkenntnissbeweis durch den apodiktischen Schluss erbracht. Es gebe eine zweifache Schlussweise, entweder die Herleitung des Allgemeinen aus dem Besondern, den Schluss der Induction, oder die Ableitung des Besonderen aus dem Allgemeinen, den Schluss der Deduction,

gleichwohl nur einen obersten Grundsatz des ganzen Schlussverfahrens, den Satz des Widerspruches, dass das Entgegengesetzte nicht zugleich Einem und Demselben zukomme, welches Grundgesetz durch den Satz vom ausgeschlossenen Dritten erläutert und ergänzt wird. A ist B oder C, ein Drittes gibt es nicht. Τὸ αὐτὸ ἂν ὑπάρχειν καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τοῦ αὐτοῦ καὶ κατὰ τὸ αὐτό. Der Satz der vermittelnden Einheit wird so für unmöglich erachtet, als ob es bei einer Auseinandersetzung bleiben müsste, welche über das verständige Entweder-Oder nicht hinausgeht; der Schlussatz vermag die unmittelbare Gewissheit seiner Erkenntniss nicht zu überwinden, sei sie immerhin mittels Induction aus allgemein Anerkanntem und Wahrscheinlichem abgeleitet.

Weder Erfahrung für sich bringt es zu einer schlussgemässen Bestimmung, sie begnügt sich mit Vorstellungen, noch Erkenntniss, sie nimmt Begriffsbestimmungen unbedacht auf. Aristoteles kennt wohl den Begriff der Vorstellung, vom Begriffe selber als Form logischer Erkenntniss weiss er nichts, er kennt ihn nur, wie den Gedanken unmittelbar im Satze, als blosse von der Vorstellung ununterschiedene Bestimmung. Dass die Dinge nicht von unmittelbar vorausgesetzten Ideen herkommen, Vorstellung ursprünglich auf die Wahrnehmung der Dinge angewiesen ist, erledigt noch nicht die Frage, wiefern aus Vorstellungen Begriffe hervorgehen, wiefern das Denken für sich geworden vorsichgeht.

Wie die der Erkenntnisslehre zugehörigen Schriften des Organon und der Methaphysik, gehen auch Physik und Ethik auf die Auseinandersetzung von Grund- und Wesensbestimmungen aus. Einerseits wird die Natur stofflich, andererseits bewegt vorgestellt, der Stoff als die Bedingung der Bewegung, als Wirkung der Bewegung Kraft und Seele. Doch bleibt die Vermittelung auch hier eine halbe, ein wechselseitiges Ergänzen unmittelbar auseinandergesetzter Begriffe, es fehlt auch hier der *τρίτος ἄνθρωπος* als einigender Vermittler. In der Ethik wird auf den Unterschied natürlicher Sitte und bewusstvoller Sittlichkeit merksam gemacht, zugleich aber eingeprägt, nicht so sehr auf Aeusserlichkeit, sondern auf die Gesinnung Gewicht zu legen. Begründe doch sie nur die Tugend, mache sie nur den Willen frei, dessen pflichtgemässe Wesensbeschaffenheit im steten Kampf mit natürlichen Begierden und Leidenschaften immer wieder bethätigt werden müsse. —

Es ist Anfang und Ende des übersinnlichen Bewusstseins: Erkenntnissformen wissenschaftlich ausdenken, Bestimmungen des Denkens und Wissens selber aber nur grammatisch zu erkennen, ohne sie logisch zu begreifen.

c) Bewährung des Selbstbewusstseins.

Aristotelische Philosophie ist der Höhepunkt griechischer Wissenschaftlichkeit. Von ihr ab geht die Erkenntniss wohl in die Breite, in die Tiefe geht sie

nicht, mag sie noch so beflissen den höchsten Fragen menschlichen Wissens sich zuwenden. Doch fehlt auch hier nicht das bestimmte Gepräge, nicht die leitende Idee des wissenschaftlichen Bewusstseins. Schon die Sophisten betonen das Bewusstsein eigenen Seins und eigener Thätigkeit, sie lassen aber über äusserlicher Erprobung die Erkenntniss dieses An- und Fürsichseins auf sich beruhen. Nunmehr heisst es, dem Selbstbewusstsein in seinen Entwicklungsbestimmungen zum Begriffe verhelfen, dem freilich auch in der nacharistotelischen Philosophie dieser Aufgabe der Formwissenschaft zu genügen, nicht gelingen wollte.

α) Sich gegenständliches Bewusstsein.

Das Bewusstsein wird für sich wie in Gefühl und Besinnung, auch in Bestimmungen einer sich gewissen Auseinandersetzung. Stoiker, Epikuräer und Skeptiker gehen diesem Selbstbewusstsein nach.

Stoische Erkenntnisslehre schliesst sich der Aristotelischen im Begriffe der Vorstellung und grammatisch ermittelter Schlussweise an, einzelne Bestimmungen führt sie aber doch eingehender aus, den Zusammenhang aufeinanderbezogener legt sie sich einigermaßen zurecht. So in der Lehre: dass die Seele, ursprünglich einer unbeschriebenen Tafel gleich, an der Aussenwelt erst ihres Inhaltes gewahr werde, diesen zu Vorstellungen (φαντασίαι) verarbeite, indem sie aus Sinnenerkenntniss zur Erinnerung, aus gleichartigen Erinnerungen zur Erfahrung vorschreite, woraus einer-

seits auf natürliche, der Erfahrung entsprechende Schlussweise allgemeine Bestimmungen, die *κοινὰ ἔννοιαι*, als Kriterien aller wahrheitsgemässen Erkenntniss, andererseits durch kunstgemässes Schlussverfahren auf Beweise abzielende Bestimmungen hervorgehen, welche in ihrer Auseinandersetzung weit über Vorstellungen hinausgreifen. Ebenso wird in der Ethik, dem Hauptwerke der Stoa, die Zurückführung der Bewusstseinsbethätigung auf das Bewusstsein selber hervorgehoben. Triebe der Selbsterhaltung und Selbstliebe bilden die sittliche Grundlage, von Leidenschaften unabhängige, durch den Verstand geregelte Selbstbestimmungen den Rückhalt des praktischen Bewusstseins, dessen Ermessen die Bestimmung von dem, was wünschenswerth und was verwerflich, ebenso die des ἀδιάφορον anheimgegeben. Auch die Forderung einer geduldigen, wo möglich unbedingten Ergebung in das auferlegte Schicksal hängt mit diesem auf sich selbst gestellten Vertrauen zusammen. Denn Selbstbescheidung gegenüber dem grossen Ganzen müsse uns versöhnen mit dem unabwendbaren Weltlauf, die Höhe des eigenen Selbstbewusstseins uns entschädigen für äusserlichen Abbruch. Wird das Leben gleichwohl unerträglich, man habe es ja in der Hand: *patet exitus*. Möglichkeit der Selbstvernichtung gilt als die höchste Freiheit selbstbewusster Willensentscheidung.

Mit dem Stoiker steht der Epikuräer auf gleichem Boden. Zwar dass jener das Ausleben auf sich zurückgezogener Innerlichkeit dem Vernunftgesetze und

allgemeingiltiger Forderung der Sittlichkeit unterwirft, während dieser Unabhängigkeit und willkürliche Bethätigungsweise des Selbstbewusstseins sozusagen unter jeder Bedingung und um jeden Preis aufrecht erhält, zudem die der Sinnlichkeit entzogene Erkenntniss mehr zurücktreten lässt, hält Epikuräer und Stoiker auseinander; Bewerthung der Erkenntniss durch Erprobung derselben bei aller Unabhängigkeit dieser bleibt doch beiden gemein. Kanonik beschränkt sich auf die Untersuchung der Kennzeichen einer sozusagen natürlicher Wahrheit gemässen Erkenntniss, indem sie wie Gefühle der Lust und Unlust als die Quelle aller Lebensthätigkeit, ebenso angenehme und unangenehme Empfindung als den Ausgangspunkt verschiedenartiger Erkenntniss behauptet, bildliche, durch Ausströmung kleinster Theile von den Dingen bewirkte Gestalten, die εἰδῶλα, aber als unmittelbare Abspiegelungen der Dinge zu Stande kommen lässt. Die προλήψεις, κοινὰ ἔννοιαι, Vorstellungen als allgemeine Bilder den Benennungen der Dinge zu Grunde gelegt, werden durch wiederholt zusammengefasste Wahrnehmungen hervorgebracht; der ὑπόληψις, der δόξα, wird kein grosser Werth beigelegt, Auseinandersetzung von Vorstellungen gehe von selbst vor sich, man habe sich nur an die herkömmlichen Sprachtheile und Redewendungen zu halten. Erkenntnissvolles Selbstbewusstsein sei und bleibe aber die Richtschnur der Sittlichkeit, wahrhafte Glückseligkeit bestehe in der bewusstvollen Ruhe und Befriedigung des Gemüthes, in der Ataraxie, die des

Wohlergehens recht gut entbehren könne. Am blinden Glück liege am Ende wenig; nur dass jeder den Schwerpunkt seines Thuns und Lassens in sich selber finde.

Während so Stoiker und Epikuräer die Erkenntniss des eigenen Bewusstseins von einer vorausgegangenen Kenntniss des Daseins abhängig machen, die sie als allgemein anerkannt voraussetzen, zieht die Skepsis gerade das Genügende dieser Kenntniss in Zweifel, folgerichtig auch dafür eine der Entwicklung des Bewusstseins entsprechende Begründung in Anspruch nehmend. Mit der Erkenntniss der Dinge sei es aber nicht weit her, Sinneserkenntniss halte sich an die Erscheinung, statt an das Wesen, Täuschungen sind unvermeidlich, welche Wahrnehmung falsch, welche richtig, bleibe genug oft unentschieden; ebenso gehe der Verstand von unbewiesenen Voraussetzungen aus, hänge an Ueberlieferungen. Weder eine noch die andere Erkenntnissweise genüge, auch beide, unzusammenhängend wie sie sind, reichen nicht aus. Daher die Forderung der Erkenntnisslehre: Auseinandersetzungen und Schlussweisen nur unter Vorbehalt auszusprechen, mit der eigenen Meinung zurückzuhalten, ja in der Verzichtleistung auf jede unzweifelhafte Erkenntniss, in der Aphasie das Endergebniss alles Bewusstseins zu suchen.

Weder Skeptiker, noch Stoiker und Epikuräer vermochten die ihnen von Aristoteles übergebene Wissenschaft des Bewusstseins wesentlich zu erweitern, obgleich sie so Manches nachtragen, was ihre Ahn-

herrn im raschen Fortschritt der Entwicklung übergehen. Sie räumen auf. Die im Bewusstsein enthaltene Denkhätigkeit, selbst einem Aristoteles nur sprachlich ermittelte Thatsache, begriffen auch sie nicht, sie schlossen dieselbe als selbstverständlich und unwesentlich von der Erkenntnisslehre aus, überzeugt, mit sprachgemässer Auseinandersetzung von Vorstellungen auszukommen.

β) Unbefangenes Selbstbewusstsein.

Auch indem diese Philosophenschulen zu der Art und Weise abfallen, aus bereits herausgearbeiteten Erkenntnissergebnissen durch kritische Auswahl neue Lehrgebäude aufzuführen, ein Vorgehen, welches ihnen die Benennung der eklektischen einträgt, legen sie noch immer auf die Unabhängigkeit ihres Selbstbewusstseins den Nachdruck. Je grösser die Möglichkeit der Auslese, um so mehr hält Jeder sich für berechtigt, an der eigenen Zusammenstellung festzuhalten. Auf erschöpfende Gründlichkeit komme es doch nicht an; nur dass die Erkenntniss brauchbar sei, dem jeweiligen Bedürfniss entspreche, der jedesmaligen Sachlage sich anzupassen wisse. Von den Lehren und Schriften dieser verfahrenen und zerfahrenen Wissenschaftlichkeit ist denn auch nicht viel zu berichten. Weder Griechen, wie Antiochus, noch Römer, wie Cicero und Seneca, vermögen sich das in die Erkenntnissvertiefung eingeweihte Verständniss ihrer Vorgänger zu erschliessen. Von Haus aus Stoiker oder

Epikuräer, Platoniker oder Aristoteliker, wohl auch auf Heraklit und Anaxagoras gestützt, nehmen sie keinen Anstand, in ihrer Bedeutung weit auseinanderliegende Bestimmungen als gleichwerthig sich anzueignen. Nur der eine gemeinschaftliche Zug liesse sich in allen diesen unselbstständigen Entwicklungsrichtungen verfolgen: den Skepticismus mit zur Schau zu tragen. Namentlich Aenesidemus und Sextus Empiricus kommen auf die Lehrsätze des Pyrrhonischen Zweifels zurück, freilich ohne das Verständniss, sie in ihrer Folgerichtigkeit festzuhalten.

So gering aber auch an Gewinn für die Begründung und Entwicklung der Erkenntniss diese mehr gelehrten als wissenschaftlichen Bestrebungen, ohne Vorschub für die Bethätigung einer vernünftigen Lebensanschauung sind sie doch nicht. Durch eine gewöhnlicherem Verständniss und müheloser Einsicht entsprechende Darstellung massgebender Grundsätze, weiser Lebensregeln und erbaulicher Denksprüche wird die Philosophie unter die Leute gebracht, es werden feste Anhaltspunkte für besseres Thun und Lassen an die Hand gegeben.

γ) Selbstbewusstsein in Gott.

Der nächste, begriffsgemässer Entwicklung entsprechende Erkenntnissfortschritt des Bewusstseins hätte nun allerdings darin bestehen sollen: aus seiner Veräusserlichung sich in sich zusammenzunehmen. Auch sieht die spätere Skepsis die Unmöglichkeit ganz gut

ein, mittels zusammengeklebter Erkenntnisstheile zu einem Abschluss zu kommen, sie spricht der Forderung einer einheitlichen Wissenschaftlichkeit das Wort, leider nur ohne dieser angemessenen Darnachachtung. Denn je mehr es dem Bewusstsein vorenthalten, Vorstellungen allgemeingiltigen Bestimmungen zuzuführen, je weniger es ihm gelungen, in sich selbst den letzten Aufschluss seiner Besinnung zu finden: desto eifriger sucht es schliessliche Vermittelung und endgiltige Lösung ausser sich in einem wissenschaftlich so gut wie unbekannten, unerkannten. Dritten, in Gott mit Gottes Hilfe zu erreichen. Der menschliche Verstand für sich sei zu schwach die Wahrheit einer ausserhalb des Bewusstseinbereiches gelegenen Erkenntnis zu ergründen, dem über den Elekticismus hinausgegangenen Synkretismus bleibe behufs dieser Bethätigung gar nichts anderes übrig, als an die Eröffnung des Selbstbewusstseins sich zu halten, welche Gott durch den Mund einzelner Auserwählter offenbart. Man meint die Kirchenväter zu hören. Mit Hintansetzung erworbener Erfahrung und Erkenntnis kommt eine übernatürliche, ekstatische Anschauung auf, von der Sehnsucht nach einer Vermittelung mit dem und durch den überweltlichen Gotte erfüllt, unversucht, an der Vorstellung Gottes einen Theil des eigenen Bewusstseins sich zu wahren, unbedrängt, dieses auch sonst in Frage zu stellen.

Diese Richtung des Bewusstseins schlagen mit Apollonius an der Spitze auch römisch- und jüdisch-

griechische Schriftsteller ein: Philosophie wird zur Theologie und Dämonologie, zu einem Heiligen und Geheimnissvollen, der Philosoph zum Diener Gottes, dessen Erkenntniss in Frömmigkeit und begeisterte Verzückung aufgeht. Plotin möchte eine wissenschaftlicher Erkenntniss entsprechende Entwicklung und Ausgestaltung beibehalten. Sinnliche Erkenntniss für sich habe aber wenig Werth, gleich einem abgeschwächten Vorstellungsvermögen komme ihr doch nur nach Massgabe in ihr unmittelbar bethätigter Uebersinnlichkeit Geltung zu, ebenso bleiben Vorstellungs- und Schlussvermögen von der Wahrheit entfernt, obgleich letzteres dem wahrhaft Wirklichen noch am nächsten stehe. Nur eine in Gott wurzelnde und von Gott ausgehende Erkenntniss sei sich selbst genug, nur der νοῦς erkenne den νοῦς, nur der menschlichem Bewusstsein von Gott unmittelbar eingepflanzte Erkenntnisstrieb reiche wie für die Anschauung Gottes, auch für die eigene Selbstschau aus. Indem menschliches Bewusstsein in das göttliche sich vertieft, soll es eins mit ihm sein. Auch Plotins Nachkomme Porphyry bekennt sich neben dem religiösen zu einem philosophischen Standpunkt, während von Jamblich und seinen Anhängern dieser eben nur noch benützt wird, Religion und ihre Dogmen zu verfechten. —

Die griechische Philosophie weist sich in der That als ein nach Princip, Methode und System durch das Bewusstsein für sich abgeschlossener Entwicklungsantheil des menschlichen Geistes aus.

Grundlage ist das sinnliche Bewusstsein, worauf sie ungeachtet alles übersinnlichen Fortschrittes immer wieder zurückkommt, falls es ihr darum zu thun ist, Belege für ihre Erkenntniss beizubringen, die sie aber in ihrem An- und Fürsichsein bestimmt auseinander setzt und logischer Entwicklungsangemessenheit zuführt. Vorsokratische Erkenntniss überlässt sich dem natürlich-gesetzlichen Vorgehen: die Dinge einerseits zu unterscheiden, andererseits zu vergleichen und zu einen. Dass sie ein oder das andere Ding als ursprünglichen Grund und Urwesen der übrigen bestimmt, gestattet ihr wohl die Deutung einer die unbefangene Auseinandersetzung überbietenden Allgemeinheit; aber erst Plato und Aristoteles ermitteln mit der Vorstellung, als allgemeingiltiger Bestimmung besonderer Wahrnehmungen, den Uebergang von der Analyse zur Synthese. Noch bleibt das grammatisch-analytisch bestimmte Denken logisch dahingestellt, noch bringt es die auf den Begriff gerichtete Synthese zu keinem einheitlichen Fürsichsein auseinandergesetzter Bestimmungen. Endlich ist das System wohl in seinen Theilen als Logik, Methaphysik und Ethik, es kennt Wissenschaften, es kennt aber keine die besonderen einheitlich vermittelt in sich aufgehoben enthaltende Wissenschaft.

Entspricht nun der Verstand der Bedeutung des gegenständlich gewordenen Bewusstseins, das Verständniss der Erkenntniss, so wird es auch gestattet sein, die im Begriffe des Bewusstseins geschichtlich bewährte Philosophie als die des Verstandes zu bezeichnen.

2. Geschichtsphilosophische Bewährung des Denkens.

Die Wissenschaft steht nicht still. Nur freilich, weder Schritt für Schritt geht sie stetig vorwärts, noch gleicht eine Schrittweite der andern. Ja mitunter ist es, als ob sie von neuem ausholen und das nachholen müsste, was sie im raschen Vorgehen übersehen. Weist sich dann die nothwendig gewordene Nacharbeit von wesensbestimmender Bedeutung aus, ist der weitere Standpunkt zudem nur auf Umwegen zu erreichen, was Wunder, wenn der Fortschritt zunächst als Stillstand, wohl gar als Rückschritt erscheint!

Thatsache aber ist es: wie mit einem Stiefkind gehen die ersten Jahrhunderte christlicher Zeit mit der Wissenschaft um, nur mühselig, durch schwer auf ihr lastende Verhältnisse bedrückt, arbeitet sie sich heraus. Als Thales unmittelbaren Wahrnehmungen entnommener Vorstellung eine allgemeingiltige Bedeutung zu geben versuchte, brauchte er den Bewusstseinsgegenstand selber nicht zu schaffen wie die Vertreter patristischer und scholastischer Philosophie, welche ihren im Begriffe des Geistes zusammengedrängten Inhaltsgehalt erst ausdenken mussten, um sich daran gegenständlich werden zu können. Der formbestimmende Entwicklungsfortschritt vom Begriffe des Bewusstseins zu dem des Denkens ist eben bei weitem schwieriger, weil vergeistigter, als der Uebergang von der Erkenntnissbestimmung des Seins zu der des Be-

wusstseins. Gerade der Begriff des Denkens ist aber mehr als ein Jahrtausend hindurch die innerste Triebfeder der Philosophie. Das Denken hat einen weiten Weg vor sich, bevor es im Descartes'schen *cogito ergo sum* zu sich kommt.

a) Bewährung des Denkens im und
am Glauben.

Aeusserliche Einflüsse tragen nicht wenig dazu bei, die Blüthezeit der griechischen Philosophie in einem verhältnissmässig kurzen Zeitraum zusammenzudrängen. Namentlich wird der Umschwung auf religiösem Gebiete für ihre letzten Ausläufe verhängnissvoll. Denn je mehr die mit der Frage nach dem allerersten Grunde und dem Urwesen der Dinge zusammenhängende Vorstellung von Gott auf Erbauung und Frömmigkeit ausgeht; je mehr der Sehnsucht nach einer geläuterten Gotteserkenntniss das Bewusstsein von dem natürlichen Ursprung und einer dieser angemessenen Entwicklung ihres Glaubensinhaltes entschwindet, um einer ihr unwissentlich zugekommenen Offenbarung Platz zu machen: desto lähmender musste ein solches Bekenntniss auf den Fortschritt wissenschaftlicher Erkenntniss einwirken, war es einmal dahin gekommen, seinen überwiegenden Einfluss auszuüben. Aber auch der wissenschaftliche Grund für dieses Auseinandergehen von Religion und Philosophie liegt in dem Eindringen eines Begriffes, welcher Gott als überweltlichen, reinen Geist zu bestimmen bemüht, die beschränkte Naturerkennt-

niss darin weit hinter sich lässt. Denn gibt es auch kein unversöhnliches Auseinandersein von Heidenthum und Christenthum, weder eine ursprünglich geschiedene Keimstelle religiöser Gläubigkeit, noch eine durch den Glaubensinhalt von Grund aus bedingt entzweite Erkenntnissrichtung: selbst Seher wie Sokrates, Plato und Aristoteles, geschweige einer der Späteren, so sehr sie über die Vorstellung des Volksglaubens hinaus dem Gottesbegriffe nahekommen, vermochten sich doch nicht zur Bestimmung des Christengottes, weil nicht zur Begriffsbestimmung des für sich gewordenen Geistes zu erheben.

Die Erkenntniss geht in ein Glaubensbekenntniss auf, dessen ihr geoffenbarten Inhalt sie in verzückter Begeisterung verkündigt. Nur allerdings, sobald sie das ihrer Wissenschaftlichkeit sich aufdringende Bedürfniss zu fühlen beginnt, den Glaubensinhalt zu begründen und zu läutern, nimmt sie mit dieser Rechtfertigung bereits den Standpunkt ein: in der wie der Offenbarung eines übernatürlichen Bewusstseins entsprungenen Religiosität sich selber zu beglaubigen, sich selber als denkgläubig zu bezeugen. Denkbareit wird zum Prüfstein der Möglichkeit des Glaubens und der Erkenntniss. Die ersten Jahrhunderte christlicher Zeitrechnung lassen, wie gesagt, von einem Fürsichsein des Denkens nichts verlauten. Sehnsucht nach dem verhiessenen Begriffe des Geistes, zugleich die Ohnmacht mittels hergebrachter Erkenntniss an diesen Begriff heranzukommen, ist das schwer auf ihnen lastende Vermächtniss der alten Phi-

losophie. Gleichwohl bleibt das Glaubensbekenntniss der Zwillingsbruder der Erkenntniss, wie denn das Denken durch den über den Kreis des Bewusstseins hinausgeschrittenen Glauben sich selber grosszieht.

α) Patristische Philosophie.

Bereits die den Abschluss des griechischen Bewusstseins bestimmende Philosophie trägt das Gepräge der Theologie an sich: vor dem dem Denken durch den Glauben zugebrachten Inhalt tritt jede anderweitige Thätigkeit des Denkens zurück, nicht einmal die mit der Glaubenslehre eng verknüpfte Sittenlehre, geschweige denn Natur- oder Erkenntnisslehre ziehen den Blick des Nachdenkens auf sich.

Von den Gnostikern wird der Zusammenhang übernatürlicher Offenbarung mit selbstbewusster Erkenntniss aufrecht erhalten. Der Glaube, als ob die Entwicklung des Gottesbegriffes mit dem Fortschritt des Menschengestes nicht einherginge, musste das Bedenken der Erkenntniss um so mehr herausfordern, je inniger sich diese, der kaum vorübergegangenen Alleinherrschaft eingedenk, von ihrem Machteinflusse noch überzeugt fühlte; es musste die Voraussetzung von einem unvereinbaren Gegensatze in der Erkenntniss über das Diesseits und Jenseits dem Bewusstsein um so härter dünken, je mehr ihm die Vorstellung seiner menschlichen Göttergestalten noch vor Augen stand. Dass der Gnostiker die Philosophie als eine Vorbereitungswissenschaft vernünftiger Glaubenslehre hoch hält,

er mittels der Erkenntniss an den Glaubensinhalt heranzukommen strebt, gerade dieser Standpunkt gibt ihm Namen und Bedeutung. So besteht die Aufgabe der Gottesbestimmung für die hervorragendsten Gnostiker Basilides und Valentinus wesentlich darin: Gott der Materie gegenüber, diese von jeher neben jenem, Gott daher als das Nichtmaterielle, Geistige zu denken; so wird die Lehre vom Gegensatz des Geistes und der Materie mit der erläuternden Bestimmung verkündigt: Gott in der Emanation des Geistes durch Vermittelung menschlicher Vernunft und des Wortes geoffenbart, auch nur derart erkannt für denkbar zu erachten. Freilich nur annäherungsweise. Denn die volle Offenbarung Gottes seiner selbst weset in seinem Schweigen, in seinem stillen Denken.

Fast gleichzeitig mit diesem minder strenggläubigen entwickelt sich der durch kirchliche Satzung bevormundete Gnosticismus, genug oft geradezu im Widerspruch mit dessen eigener Erkenntnisslehre. Das Nachdenken über die Gottheit und ihr Wesen wird zwar gestattet, ja gefordert, da Gott immer lehrt und der Mensch immer lernen soll: nur dass die Erkenntniss gläubig sei, mit der Auslegung des geoffenbart-überlieferten Inhaltes sich begnüge, Frömmigkeit über aller Weisheit obenan stehe, menschlicher Vorwitz dem göttlichen Geheimnisse fern bleibe. Vermittler zwischen Gott und Materie, Erlöser der Welt ist das Wort Gottes, der Geist im Menschen geoffenbart. Gott selber ist Geist, nach Justinus und Tatianus

unkörperlicher, reiner Geist, im Unterschiede des materiellen Geistes, der Weltseele, und ebenso wohne dem Menschen ein doppelter Geist bei, der materielle, die Seele, und der unkörperliche göttlichen Ursprunges, welcher allein eine Annäherung an die Gottheit ermögliche. Dass der göttliche Geist mit Bewusstsein und Willen ausgestattet vermenschlicht wird, ist die natürliche Folge der doch nur durch die Entwicklung des menschlichen Geistes bedingten Gottesbestimmung, welcher sie die Persönlichkeit zubringt.

Indem nun mit dem Kirchenvater Tertullianus eine feindliche Haltung der Theologie wider die Philosophie aufkommt, Philosophen als Ketzerpatriarchen ausgeschrien werden, Philosophie als ein Werk des Teufels gilt, tritt die wissenschaftliche Erkenntniss in Glaubenssachen völlig zurück. Unbedingtes Fürwahrhalten apostolischer Ueberlieferungen, die je naiver um so glaublicher, je undenkbarer um so gewisser sein sollen, wird zum Kennzeichen echter Gläubigkeit, übernatürliches Ahnungsvermögen und mystische Anschauung gehören zur gottseligen Erleuchtung. Zwar spricht auch Tertullianus der Natur- und Vernunftserkenntniss als unverwerflicher Quelle und Zeugenschaft das Wort; nur dass einer wie der anderen Weg und Ziel, Mittel und Zweck durch den Glauben vorgeschrieben bleiben.

Einen mehr wissenschaftlichen Standpunkt nimmt wieder Clemens der Alexandriner ein, indem er das Heidenthum als eine Vorbereitung christlicher Offenbarung und dessen philosophisches, zum gründlichen

Verständniss der heiligen Schrift durchaus unentbehrliches Zeugniss als ein Werk Gottes, überhaupt bei gleichem Erkenntniss- und Glaubenswerthe Erkenntniss als die höhere Geistesmacht erachtet. Gott soll als das Eine gedacht werden mit Ausschliessung aller auf Räumlichkeit und Zeitbestimmung hinweisenden Vorstellungen, als das Unendliche an und für sich von keinem Gedanken wissbar, nur im Sohne in der sinnlich-übersinnlichen Welt geoffenbart erkennbar, der heilige Geist aber, als dritter Antheil unseres geistigen Lebens, im Unterschiede der fleischlichen und vernünftigen Seele ausgedacht.

Auch Origenses, der fruchtbarste Lehrer der morgenländischen Kirche, schliesst sich der Weise an: den Glauben wissenschaftlich zu befestigen. Zwar soll die Erkenntniss Gottes dem Menschen durch die Gnade Gottes von Natur aus eingepflanzt sein, die gläubige, heilige über alles Denken und jeden Ausdruck hinausgehende Anschauung des göttlichen Geheimnisses als letzter Zweck aller Weisheit; aber der Begründung und vermittelndem Zusammenhalt des Glaubensinhaltes durch die Erkenntniss redet er doch das Wort Gott Vater wird als der in untheilbarer, unwandelbarer Einheit verharrende Geist gedacht, als solcher über jede Gemeinschaft mit dem menschlichen Bewusstsein hinaus, wogegen Gott der Sohn, Welt und Menschheit durchdringend, vielfach getheilt und veränderlich, die Beziehung des göttlichen und menschlichen Geistes soweit vermittelt, dass Jeder der Gnade theilhaftig wer-

den könne, ein Sohn Gottes zu sein. Der Gläubige findet sich unter den Schutz der Vorsehung gestellt, ohne dass Vernunftthätigkeit und Willensfreiheit angetastet würden.

Geradezu als unausdenkbar weist die Lehre von der Dreieinigkeit Gottes, ob der für die Vorstellung unlöslichen Widersprüche, jeden Versuch einer Begriffsvermittlung zurück: weder Arius, noch seine Gegner überschreiten in der Gottesbestimmung Bildlichkeit des Ausdrucks und die damit zusammenhängende, durch Vorstellungen beherrschte Auseinandersetzung. Der christliche Gott an und für sich Geist, vermöge ideeller Natürlichkeit Menschegeist, im Unterschiede dieser Menschwerdung aber heiliger Geist, das Erschliessen dieses wissenschaftlichen Glaubensbekenntnisses bleibt völlig im Hintergrund.

Auch Augustinus, das Haupt der Kirchenväter, der den Zwiespalt von Wissen und Glauben an sich selbst erlebt, findet nur den Ausweg: die Vernunft den Lehren und Geboten der Offenbarung zu unterwerfen, den Geheimnissen des Glaubens zwar nachzuforschen, Freiheit des Denkens aber durch kirchlich festgestellte Dogmen in Schranken zu halten, da doch nur die göttliche Gnade den Menschen einer auf übernatürliche Weise zugekommenen Erleuchtung und Führung theilhaftig mache. Mögen immerhin die Grundbestimmungen der Wahrheit wissbar sein, Erkenntniss ohne Demuth und Frömmigkeit sei weit entfernt von der vollen Wahrheit, die Gott allein zukommt. Doch

wird der Zusammenhang von Denken und Glauben aufrechterhalten, jenes für diesen als Erkenntnisgrund, der Glaube dem Denken als letzte Zustimmung. Dass der Mensch ist und weiss dass er ist, dafür liege die Bürgschaft im Denken; dass er aber denkt, das könne gar nicht bezweifelt werden, daran müsse Jeder glauben, ob er wolle oder nicht, da der Zweifel ja Denken sei. Der Glaube selber wird als eine unmittelbare Denkweise bestimmt, welche in dem von der Aussenwelt abgezogenen Selbstbewusstsein seine Grundlage sich bewahrt; es wird das Denken im Unterschiede sinnlich vermittelter Erkenntnisweise als die durchaus innerlich begründete, vernünftige Geistesthätigkeit gewusst, welche obgleich unbeweisbar, an und für sich doch wahrheitsvoll und glaubwürdig. Der Fortschritt in der Entwicklung des Augustinischen Gottesbegriffes besteht aber darin: den göttlichen Geist, die ewige Wahrheit in sich enthaltend, als Begriff der höchsten Vernunft durch den des Denkens bestimmt zu wissen. Da nun auch der menschliche Geist Denken ist, überdies weitere Eigenschaften Gottes Bestimmungen enthalten, welche im Begriffe höchster Vollkommenheit des menschlichen Wesens wurzeln; so liegt auch hier die Rechtfertigung der Glaubenslehre nahe genug, den göttlichen Geist als persönlichen vorzustellen.

Die Augustinischen Schriften sind der Höhepunkt patristischer Philosophie. Je mehr spätere Kirchenväter die Glaubenslehre dem Nachdenken und wissenschaftlicher Erörterung entziehen, je mehr um äusser-

liche Kirchensatzungen sich herumstreiten, desto rascher führen sie den Verfall der von ihnen vertretenen Erkenntniss- und Glaubensrichtung herbei: Hand in Hand mit am blossen Wort und an halbverstandenen Begriffsbestimmungen haftender Scheinweisheit eine unbedachte, so gut wie begriffslose Glaubenslehre, die je unverständlicher, desto geheimnissvoller sich dünkt. Dass die patristische Philosophie das unbefangene Verhältniss von Denken und Glauben auflöst, die Wahrheit des menschlichen Geistes in Gott denkt, die des göttlichen Geistes aber im menschlichen ausgedacht für geoffenbart hält, derart also im vollen Vermittelungsgange das Denken dem Glauben gefangen gibt, kennzeichnet wie den Fortschritt, zugleich die Schranke ihrer Wissenschaftlichkeit.

β) Arabische Philosophie.

Der Philosophie der Kirchenväter schliessen sich arabische und scholastische Philosophie an. Die Erwägung, dass letztere in spätere Zeiten herabreicht, auch verhältnissmässig selbstständiger sich entwickelt, während jene in der kurzen Dauer ihrer Geltung Richtung und Vermittelung der patristischen Philosophie einhält, lässt die geschichtliche Darstellung der arabischen Philosophie vor der scholastischen gerechtfertigt erscheinen.

Durch Halt und Gehalt am Glaubensbekenntnisse wird ihre Erkenntniss zumeist bestimmt. Der Anstoss rührt aber von der griechischen Philosophie her, deren

Bestimmungen sie benützt, ihrem Erkenntnisstandpunkt eine halbwegs logische Form zu geben, nachdem ihr diese für die Naturwissenschaften, namentlich für Arzneiwissenschaft und Astronomie zum Bedürfniss geworden. Gleichwohl hat die naturwissenschaftliche Richtung weder auf die Erkenntnis-, noch auf die Glaubenslehre vermittelnd eingewirkt.

Einerseits theologische Secten, wie die der Motakhallim und Muatazile, andererseits Gelehrte, von dogmatischer Beimischung weniger abhängig, treten als Träger der arabischen Philosophie auf.

Theologischer Standpunkt der Motakhallim ist der des Fatalismus: der Mensch sei ein willenloses, machtloses Werkzeug in der Hand Gottes, gleich einem Stein oder Baum vorher bestimmt, so dass des Einzelnen Thun und Leiden einer Willensbestimmung Gottes gleich kommt. Die Erkenntnis hätte dem Glaubenseifer erliegen müssen, falls diese Richtung die Lehre des Korans auszulegen ungeschmälert eingehalten worden wäre. Der religiösen Ausschreitung stand aber die wissenschaftliche Forderung im Wege: von der Erkenntnis der Natur, überhaupt von der Kenntniss der Dinge dieser Welt zur Anschauung Gottes sich zu erheben. Namentlich scheinen die Muataziliten einem aufgeklärteren Forschungstriebe gehuldigt zu haben; wenigstens fügten sie dem Glaubensinhalt der Offenbarung für das Denken ein für allemal massgebende Erkenntnisbestimmungen hinzu.

Nicht viel wissenschaftlicher geberden sich die

arabischen Aristoteliker. Ibn Sina (Avicenna) wird zum Stifter und Haupt einer Philosophenschule. Im Gottesbegriff bekennt er sich zu dem Glauben: dass Gott zwar nicht ausser, aber eben so wenig in der Welt sei, vielmehr alles Seiende selber ausmache, dennoch aber über alle Vermischung mit der Materie erhaben bleibe; in Betreff des Verhältnisses von Glauben und Erkenntniss zu der Meinung: dass keine Wissenschaft mit dem Glauben in Widerspruch gerathen dürfe, Philosophen also nur das wissenschaftlich zu lehren und zu beweisen haben, was die Propheten in gläubiger Begeisterung verkündigen. Die ursprüngliche Quelle dieser sei unerforschlich, der Seele kommen die Gedanken wie im Schläfe zu, aus Gedanken entstehen Traumbilder der Einbildungskraft und Erleuchtung des Bewusstseins; Uebersinnlichkeit der Erkenntniss wird befürwortet, die volle Bethätigung des Denkens aber einem reinen, gottverwandten Geiste vorbehalten, der frei von aller Vermischung mit der Materie für sich bestehe, nur sich selber gegenständlich werde. Sowohl in dieser Bestimmung, als auch in der von der Einfachheit und Allgemeinheit der gedachten Dinge, ist überkommene Wissenschaftlichkeit nicht zu verkennen, nur bleibt das Denken, wie im Anfang auch am Ende, mehr noch methaphysisch, als dogmatisch gebunden. Ebenso lässt El-Gazali alle Erkenntniss auf unbewiesenen, unbeweisbaren Sätzen, ihre Gewissheit aber auf einem durch besondere Erleuchtung Gottes prophetisch gewordenen Geiste be-

ruhen, welchem übernatürliche, auf anderem Wege unerreichbare Erkenntniss der Dinge zusteht. Ibn Roschd (Averroes) gilt die Philosophie als der höchste Zweck des menschlichen Geistes. Wer sie begreifen könne, der soll sich ihr weihen, wer keine Philosophie habe, der müsse allerdings in der Religion seine Erlösung suchen, nur dass selbst der Philosoph des Glaubensinhaltes, namentlich des Gottesgedankens niemals entbehren könne. Dieser liege eben jeder Erkenntniss zu Grunde, die Dinge sind nur als Gedanken Gottes erkennbar.

Am Ende ist es dieselbe Verhältnissbestimmung von Erkenntniss und Glauben wie bei den Kirchenvätern: Zweifel und Bedenken über ausgemachte Glaubenssachen geradezu für Ketzerei zu halten.

γ) Scholastische Philosophie.

Verhängnissvoll für die Entwicklung der Philosophie ist das Abhandenkommen griechischer Quellenwerke, bei unbedachtem Festhalten an der Theologie als dem Grund und Wesen, Ziel und Zweck aller Wissenschaftlichkeit. Indessen, so despotisch die Kirche das Denken an sich kette, gänzlich abgewöhnen kann sie ihm die sündhafte Neigung doch nicht, auf verbotenen Wegen sich gehen zu lassen, um im angeborenen, immer wieder von neuem hervorbrechenden Triebe mittels Natur- und Selbstkenntniss den Mysterien der christlichen Lehre einigermaßen auf den Grund zu sehen. Allerdings, die ersten Anläufe scholastischer

Philosophie fallen gerade nicht sehr wissenschaftlich aus: in Nachahmung der Kirchenväter, namentlich des Augustinus, Gedankenbestimmungen erkenntnissgemäss auseinanderzusetzen, überhaupt den Vernunftinhalt verständig sich zurechtzulegen.

Johannes Scotus Erigena, der erste Scholastiker von Bedeutung, lehrt in seiner Hauptschrift, „Ueber die Eintheilung der Natur“, vom theologischen Standpunkt aus das System der Wissenschaft als Trivium und Quadrivium kennen. Alles was ist und nicht ist wird eingetheilt: in die Natur, welche schafft und nicht geschaffen wird — das ist Gott, das ursprungslose Alles in Allem; in die Natur, welche geschaffen wird und zugleich schafft — das ist der Sohn Gottes, das Wort, der Logos; in die blos geschaffene und nicht auch schaffende Natur — das ist die sichtbare Welt; endlich in die weder schaffende noch geschaffene Natur — das ist wieder Gott, wie der Anfang, auch das Ende aller Erkenntniss. Dass er Gott so dem Nichtwirklichseienden, Uebersinnlichseienden gleichsetzt, einer Begriffsbestimmung den Griechen bereits geläufig, hilft auch hier die Geistigkeit Gottes denken, nur dass dieses Denken nicht so sehr auf den selbstermittelten Fortschritt, vielmehr auf eine göttliche Erleuchtung sich zu verlassen geneigt ist.

Immerhin mochte aber Philosophie das zu begreifen haben, was ihr die Theologie zu glauben vorschreibt, sie war deshalb doch nicht gewillt, die Unabhängigkeit des Denkens behufs der Bestimmung und

Auseinandersetzung von Erkenntnissbegriffen aufzugeben. Beweis dessen der Streit zwischen Nominalisten und Realisten, zwischen Erkennen und Denken wegen der betreffenden Bestimmungen des bloß Wirklichen und des wirklich Denkbaren, der Streit um den Bestimmungsunterschied von sinnlichen und übersinnlichen Dingen als Vorstellungen und Begriffen. Zwar tritt noch immer nicht Form und Inhalt des Begriffes an und für sich, es tritt aber doch der des Denkens als Hauptaufgabe mittelalterlicher Philosophie mehr und mehr in den Vordergrund. Die von aller Sinnlichkeit völlig abgezogene Allgemeinheit des Denkens sucht sich des unmittelbaren Rückhaltes am Einzelnen und Besonderen zu entledigen.

Dass zur Benennung sinnlicher Dinge der nächste Anstoss von den Dingen selbst ausgehe, entsprechende Namen als Schöpfungen der Natur zu gelten haben, zu dieser an die greifbare Realität gebundenen Bestimmungsweise bekennt sich Roscelin als Nominalist. Benennungen übersinnlicher Dinge, Gattungsnamen, überhaupt Bestimmungsformen jedes Inhaltes, welche mit Umgehung von Wahrnehmung und Vorstellung zu Stande kommen, gelten ihm nur als Worte, als Gedankendinge. Erkläre man daher nicht sowohl die Dinge selbst, sondern Bestimmungen derselben für theilbar, so soll dies eben nur heissen, dass gewisse Theile der Dinge, z. B. Farbe und Gestalt, in der Wirklichkeit gar nicht abzuscheiden, höchstens hinweg- oder hinzuzudenken sein werden.

Anselm von Canterbury ist Realist aus Gründen der Gotteserkenntniss. Der Begriff des Daseins Gottes, die Nothwendigkeit Gott zu denken soll durch die Undenkbarkeit, dass Gott nicht sei, bewiesen werden, wobei ihm das Zwingende des Zusammenhanges von der Denkbarkeit und Wirklichkeit Gottes zwar dahingestellt bleibt, nicht aber die unabhängige Bethätigung und Berechtigung des Denkens gegenüber dem am Dasein haftenden Bewusstsein. Der Gedanke ist nicht bloß Gedanke, Gott ist nicht bloß gedacht, er ist als gedacht auch wirklich. Dem Gedanken wird übersinnliche Wirklichkeit zugeschrieben, es wird der Keim zu der Behauptung gelegt, welcher nur das was im Gedanken ist als wirklich, die Wirklichkeit der Dinge aber bloß als Schein gilt, es wird der Begriff des Denkens als der Gedanke von Gott zum Gegenstand des Nachdenkens gemacht.

Zu den Theologen, philosophische Grundsätze in die Glaubenslehre einzuführen beflissen, gehört auch Peter Abälard, der die heidnische Philosophie als eine Vorbereitung zur christlichen Offenbarung anerkennt, natürliche Erkenntniss für den Ausgangspunkt des Glaubens zu halten geneigt ist, ohne Glauben ihr aber doch kein Verdienst zugestehen will, vielmehr ausdrücklich die Ergänzung durch den Glauben fordert. In der Philosophie einem Nominalismus zugeeignet, dessen Gedankeninhalt nicht sowohl durch einfache Bestimmungen, sondern durch Auseinandersetzungen (*sermones*) ausgedrückt werden soll, hält er in

der Theologie am Realismus fest, da Gott nicht bloß im Gedanken sein könne, vielmehr der Gedanke Gottes wirklich werden und jede andere Wirklichkeit daraus entstehen müsse. Der Streit der Nominalisten und Realisten artet um so mehr in leere Wortklauberei aus, je weniger man sich durch den erkenntnissgemässen Namen im Denken für gebunden hält: Wirklichkeit soll im Grunde nicht wirklich, sondern die Denkbarkheit soll es sein, es soll der Name etwas ganz anderes, als das was es ausspricht, bedeuten können. Auch von Petrus Lombardus und Hugo von St. Viktor kann man weder den Sentenzen des Ersteren, noch der dreifachen Seelenlehre des Letzteren einen wissenschaftlichen Fortschritt nachrühmen. Ebenso bedeutungslos sind spätere Mystiker und Skeptiker.

Erst mit Albert dem Grossen kommt wieder Aufschwung in die scholastische Philosophie, es wird auf die Lehrweise des Aristoteles, von der Erfahrung aus zur Erkenntniss zu gelangen, der Nachdruck gelegt, damit die Möglichkeit, Gottes Dasein aus dessen ursprünglicher Denkbarkheit zu beweisen, in Abrede gestellt. Albert vermittelt die drei Meinungen über die Verhältnissbestimmung von Wirklichkeit und Denkbarkheit — die des Plato, dass der Gedanke vor den Dingen, die des Aristoteles, dass der Gedanke in den Dingen, die der Nominalisten, dass der Gedanke nach den Dingen sei — durch die Auseinandersetzung: dass in Gott die Ideen von allen Dingen für sich seien, an sich in den Dingen verwirklicht erscheinen, dem Men-

schen aber von den Dingen aus zukommen. Die Dinge haben so Theil an den Gedanken, ohne doch Gedanken zu werden, die Bestimmung des Dinges als Vorstellung und das Verhältniss dieser zum Gedanken bleibt dahingestellt, der Gegensatz von Sinnlichkeit und Uebersinnlichkeit besteht unvermittelt fort, ursprünglich übernatürliche Erleuchtung des menschlichen Bewusstseins wird aber abgelehnt, unabhängiger Denkhätigkeit das Wort geredet. Den Verstand als höchstes Erkenntnissmittel zu behaupten, möchte auch Duns Scotus eingedenk der Unerkennbarkeit Gottes nicht verantworten, auf die Uebereinstimmung des Sinnlichen und Uebersinnlichen, die Vermittelung von Erkenntniss und Glauben aber doch ein grosses Gewicht gelegt wissen. Zwischen dem Endlichen und Unendlichen liege keine Kluft; dem Verstandesvermögen könne eine unendliche Entwicklungsfähigkeit nicht abgesprochen werden; die Erleuchtung durch den heiligen Geist erweise sich doch nur als eine, wenigstens von unserer Seite gewissermassen natürlich gesteigerte Denkhätigkeit. Denn der Begriff Gottes sei wohl übernatürlich, aber es ist es nicht die Erkenntnissweise vermöge des Begriffes eines ersten und zweiten Gedankens, wovon der erste den Dingen entstamme, der zweite aber aus dem ersten entstanden, von unserem Willen abhängig allein über die Sinnlichkeit emporhebe.

Mit der Zeit führt diese Auseinandersetzung von natürlicher und übernatürlicher Erkenntniss zur Hintersetzung weltlicher Wissenschaft: Philosophie der

höchsten Wahrheit gegenüber für unausreichend zu erachten, Theologie endgiltig nicht nur in Glaubenssachen, sondern auch über Ergebnisse des Denkens entscheiden zu lassen. Mysticismus und gedankenlose Frömmigkeit verdrängen den wissenschaftlichen Gedanken. So nimmt Wilhelm von Occam wohl die Entwicklung des ersten Gedankens von Scotus an, nicht aber die des zweiten aus dem ersten, da Gott nach natürlicher Denkweise nicht beurtheilt werden dürfe.

b) Bewährung des Denkens innerhalb
der Erkenntniss.

Man kann nicht anders sagen, als dass die scholastische Philosophie der von den Kirchenvätern übernommenen Aufgabe, dem Glauben nachzudenken, soweit diese vom denkgläubig eingeeengten Standpunkte aus zu erledigen war, gerecht geworden. Ueberwindet doch sie erst einigermaßen wissenschaftlich den zwischen einem an die Natur gebundenen und dem im Geiste und in der Wahrheit ahnenden Glauben eingetretenen Widerspruch durch das Wagniss eines Gottesbegriffes, der Christenthum und Heidenthum grundwesentlich auseinanderhält. Den Begriff des Geistes selber, den grössten, welcher seit Menschengedenken zu Tage gekommen, sich zu erschliessen, dazu reicht allerdings selbst ein Zeitraum von nahezu zwei Jahrtausenden nicht aus. Kein Wunder also, dass die patristisch-scholastische Wissenschaft, nur so weit sie mittels der Vorstellung und eines in unmittelbarer Aus-

einandersetzung zum Begriffe vorgedrungenen Gedankens an ihn herankommt, denselben zu erkennen und auszudenken vermochte.

Am Glauben hatte sich das Denken, dogmatisch wie es selber war, ausgelebt ja überlebt. Lehnt zudem Theologie die ihr von der Philosophie zugedachte Wissenschaftlichkeit ab, geht sie ihre eigenen Wege — die Philosophie musste sich ziehen lassen, ohne ihr folgen zu können, sollte sie sich nicht selbst verläugnen. Der Drang nach wissenschaftlich ausgedachtem Fortschritt führt sie auf die Sprache und Lehre des Alterthums zurück, heisst sie die Pflege der Naturwissenschaften wieder aufnehmen, ja um gründlich vorzugehen, nochmals erfahrungsgemässer Erkenntniss sich zuwenden. Nur freilich, viel zu viel befreundet hat sie sich mit dem dogmatischen Standpunkte, als dass sie, trotz ihrer klassischen Richtung, sofort ohne scholastische Zuthat sich zu entwickeln vermöchte. Spreche sie immerhin die Bewährung des Denkens innerhalb der Erkenntniss als das Lösungswort aus, sie ist doch eben so wenig frei vom Einfluss der Glaubenslehre, als dieser je Erläuterungen von Erkenntnissbestimmungen abgesprochen werden konnten.

α) Logisch-grammatisch begründete Erkenntniss.

Zunächst macht sich das Denken sprachwissenschaftlich bethätigt bemerkbar. Durch erneuerte Ausgaben, Uebersetzungen und Erklärungen sucht man in

die griechische Philosophie einzudringen, die bis auf den heutigen Tag noch gebräuchliche Eintheilung der Philosophie in Logik, Psychologie und Metaphysik entstammt dieser wissenschaftlichen Richtung. Der Psychologie wird die Erkenntnisslehre von Seele und Geist zugewiesen; der Metaphysik das Ausdenken allgemeiner auf Natur und Geist gerichteter Bestimmungen; der Logik die grammatisch ermittelte Bedeutung dieser Bestimmungen. Anstatt der Erkenntnisslehre, hergebrachter Sprachlehre angeschlossen, bringt sich die Denklehre um die unmittelbare Vermittelung, Zusammengehen von Denk- und Sprachlehre bleibt für den Entwicklungsgang der Wissenschaft massgebend.

Laurentius Valla und Rudolf Agricola suchen den Grund für die in's Stocken gerathene Erkenntnissentwicklung in der Abweichung von der natürlichen Gebrauchsweise der dem Urtheil und Schluss zu Grunde gelegten Bestimmungen und Satzformen. Die Erkenntnisslehre zu vereinfachen, sie als ein Hilfsmittel der Sprachlehre und Redekunst zu benützen, ist das Bestreben Valla's, dem Natürlichkeit und Freiheit der Sprache allen Denkgesetzen vorgehen. Diese hält er so ziemlich für überflüssig, ja er sucht in der blinden Befolgung derselben den Grund für die Verschrobenheit und Ueberladung scholastischer Darstellungsweise, wie er denn überhaupt den schlichten Menschenverstand vor gekünstelter Denkweise in Schutz nimmt. Ebenso streitet Vives vom Standpunkte sprachwissenschaftlicher Erkenntniss wider die scholastische Dia-

lektik, indem er sie auf die Untersuchung der dem Denken eigenthümlichen Bestimmungen und ihrer richtigen Anwendung im Satze beschränkt, sie überhaupt bloß als unselbstständiges Werkzeug behufs der Darstellung weiteren Erkenntnissinhalts gelten läßt.

Erst Marius Nizolius bringt sich die Aufgabe, den innigeren Zusammenhang von Sprach-, Erkenntniss- und Denklehre nachzuweisen, zum Bewusstsein, ohne doch Sprachlehre durch Erkenntnisslehre zu begründen, ohne eine und die andere mittels der Denklehre zu vertiefen. Denn wird auch Kenntniss der Grammatik als die Bedingung aller Logik behauptet, Wissenschaftlichkeit der Sprache bleibt doch auf den allgemeinen Sprachgebrauch angewiesen, Denkgesetze werden ohneweiters gut geheissen, falls sie nur dem gesunden Menschenverstande genügen. Und lehrt Nizolius, dass der Grammatik die Untersuchung über die ursprüngliche Bedeutung der Worte zukomme, Vorstellungen und Begriffe am Ausdruck ihren letzten Halt sich wahren; an die Bethätigung dieser Wissenschaftlichkeit wird eben so wenig gedacht, als an die, Redekunst durch die Kunst zu denken zu begründen. Vorstellungen und Begriffe als einer Mehrheit von Dingen abgezogene Sammelnamen zu bestimmen, diese Erkenntniss hat er mit den Nominalisten gemein; eigenthümlich ist ihm die auf die Selbstständigkeit des Denkens hinweisende Forderung: allgemeine Benennungen und Sätze noch gelten zu lassen, falls auch keine entsprechenden Dinge mehr vorhanden sein sollten. Frei-

lich, schon die ewige Bedeutung der Namen im Sinne der Namengeber, klingt unwissenschaftlich genug. Gleichwohl ist es dankenswerth: Grammatik und Logik wie Leib und Seele als einheitlichen Organismus bekannt zu haben.

Auch Petrus Ramus, indem er Mängel und Auswüchse der Aristotelischen Logik bekämpft, einer auf übliche Schreib- und Redeweise gegründeten Umgestaltung des Denkens zugewendet, gibt sich das Ansehen, als ob er dessen Erkenntnisgesetzen nachgehen wollte; aber das Denken bleibt naiv, der Begriff ist ein glücklicher Fund des gesunden Menschenverstandes.

β) Naturwissenschaftlich bedacht vermittelte Erkenntniss.

Muss man es beklagen, dass eine Richtung, auf gutem Wege die Unmittelbarkeit des Denkens zu überwinden, so wenig Ausdauer zeigt, die Sprachlehre wissenschaftlicher auszudenken und darin vom Denken selber zu wissen; so kann man es auch leicht im voraus ermessen, welcher geringe Gewinn von einem Denken zu erwarten sein werde, das durch Eingehen auf Naturwissenschaften über die eigene Unmittelbarkeit hinausstrebt. Ist doch mit dem auf die Natürlichkeit der Redeweise zurückgeführten Standpunkt der naturwissenschaftlich begründete von gleichem Werthe; vermag doch Naturwissenschaft, denkexactly wie sie ist, die Unbefangenheit vorgefundener Bestimmungen nicht zu überschreiten.

Derart bedachte Erkenntnissbestimmungen finden wir schon bei Nicolaus Cusanus. Dass dem Verstande das eigentlich denkgemässe Erkennen als ein Messen, Vergleichen und Unterscheiden, Zusammenfassen und Auseinanderhalten zugeschrieben wird, soll noch nicht die Art und Weise des Bewusstseins überschreiten; aber auch in der Vernunftserkenntniss seien immer wieder die Sinne mit im Spiele, es könne überhaupt nichts gedacht werden, ohne dass das Denken von sinnlichen Bildern begleitet wäre. Das Denken wird als Vorstellen, die Vernunft als Verstand bestimmt, obgleich Vernunft und Denken, dem aufgestellten Grundsatz des Nichtzuunterscheidenden entsprechend, folgerichtig nur als sich selbst gleiche, somit vom Vorstellen und Verstande unterschiedene Thätigkeiten hätten zum Begriff gebracht werden müssen. Auch artet die in mathematischen Bestimmungen sich ergehende Darstellung in eine dem Denken schlechthin entfremdete Vorstellungsweise aus.

Ein wenig erfolgreicher Versuch, Naturlehre als Grundlage für die Erkenntnissweise zu benützen, ist auch der von Telesius: anstatt ursprüngliche Gründe und allererste Ursachen unbedacht in die Naturlehre aufzunehmen, dieselben vielmehr mit Hilfe von Sinneswahrnehmungen durch ein vergleichendes Verständniss des Wahrgenommenen aus der Natur herauszufinden. Telesius ist Sensualist. Auf durch die Sinne bedingte, natürliche Erkenntniss gründet er die mittels Wiedererinnerung zu Stande gekommenen Verstandesthätig-

keit, über welche er aber eine denkende Entwicklungsbestimmung und Erkenntniss stellt, die mit natürlichen Dingen nichts zu thun habe. Gleiche Neigung zur Erklärung des Weltalls und der Gottheit aus naturwissenschaftlichen Gründen, im Zusammenhang mit einer Denklehre unter Voraussetzung des sinnlichen Bewusstseins, finden wir bei dem Platonisirenden Patritius und Giordano Bruno. So bestimmt dieser als Grund und Wesen aller Erkenntniss den Verstand, welcher nach Aussen hin wirksam zwar die Dinge, aber nicht sich selbst erleuchte, für sich thätig zwar das Denken ausmache, der Vorstellung gemäss aber doch nur dasjenige gleichsam durch eine innere Schrift festhalte, was die Natur in wahrnehmbaren Schriftzügen darstellt. Trotz des Bemühens vom sinnlich vermittelten Vorstellen sich loszureissen, bleibt das Denken am Ende, wie schon die angeführten zwölf Grundschriftarten der Seele bezeugen, durch die Natürlichkeit bestimmt, indem es Verstandeserkenntnisse auseinander setzt, wie unbewusst vor sich zu gehen.

Nicht ohne Bedeutung sind die Peripatetiker des sechszehnten Jahrhunderts, deren Erkenntnisslehre, so abgerissen und schwankend sie sei, eine denkgemässer Wissenschaft zugewendete Richtung nicht verkennen lässt. Nach Caesalpinus, der eine empfindende Seele und den Verstand unterscheidet, soll es dieser mit der Wahrheit, jene dagegen mit der Erscheinung der Dinge zu thun haben, in Sinn und Einbildung nur die Vorbereitung für das verständige Erkennen wirk-

sam sein. Letzteres bestimmt er als ein Denken, das von allgemeinen Vorstellungen und Grundsätzen des Verstandes ausgegangen, seinen Inhalt mittels der Induction durch Vergleich und Unterschied vernunftgemäss auseinandersetzt, so zwar, dass jeder Theil als das Besondere eines Allgemeinen, dieses aber in der Definition durch die Gattung und die besonderen Unterschiede vollkommen ausgesprochen erscheint. Rein für sich sei das Denken allerdings nur in Gott, da das vollkommenste Wesen keine unvollkommene Gedanken hegen, nur sich selber denken könne.

Zabarella legt nochmals das Gewicht auf die vermittelnde Beziehung von Logik und Grammatik. Zunächst habe man den natürlichen Sinn der Worte verstehen zu lernen, dann erst durch die Worte ausgedrückte Gedanken. Mit diesen habe es die Logik zu thun, und zwar nicht mit Gedanken durch Induction als Zeichen der Dinge in die Seele, d. h. als Vorstellungen zum Bewusstsein gekommen, sondern mit Gedanken der Gedanken, die unmittelbar unsere Vernunft erfüllen, in künstlicher, analytischer Weise für die Erkenntniss der Dinge zu benützen sein werden. Die Logik ist ein Werkzeug, fertig wie es geworden, einzig und allein zur natürlichen Bethätigung des Denkens geeignet.

Dem Erkenntnissstandpunkte der Aristoteliker schliesst sich wieder Campanella an. Niemand könne beweisen, dass die Wissenschaft mit dem Verstande beginne, denn nichts sei im Verstande, was nicht

früher in den Sinnen gewesen wäre; aber Sinneserkenntniss reiche nicht aus, weder das Wesen der Dinge zu ergründen, noch zur Selbsterkenntniss zu gelangen, ohne Vermittelung des innern Sinnes, des Denkens, könne keine von beiden gelingen. Dieses, an der sinnlich vermittelten Thätigkeit des Verstandes betheiligt, sei zugleich für sich thätig, im Selbstbewusstsein am untrüglichen verwirklicht, als vernünftiger Geist göttlicher Begabung gleich zu achten.

Die Nachwirkung dieser durch Pflege der Naturwissenschaft eingehaltenen Richtung finden wir in eigenthümlicher Ausgestaltung auch in den Schriften der Theosophen des sechszehnten Jahrhunderts. Als Beleg derart wissenschaftlich vermittelter Erkenntnissweise kommen die Werke Jacob Böhm's zwar nicht in Betracht, wohl aber als Zeugnisse eines aus der Tiefe und Trübe des Selbstbewusstseins unmittelbar geschöpften Denkens, das statt in erkenntnissgemäss erbrachten, in mystisch ausgedeuteten Bestimmungen nach dem Begriffe ringt. Das wissensbedürftige Denken geht freilich andere Wege.

γ) Erfahrungsgemäss denkbestimmte Erkenntniss.

Folgerichtig greift das in den Naturwissenschaften unmittelbar sich gegenständlich gewordene Denken nochmals auf den naturgemässen Theil eigener Entwicklungsbestimmung zurück. Sinnliches Bewusstsein wird als die natürliche Grundlage aller Erkennt-

niss eingeschränkt, Erfahrung als eine Art sich erkennenden Denkens behauptet. Noch immer möchte sich das Denken durch das Bewusstsein belehren lassen.

Man muss wohl zugeben, dass Baco mit der Begründung der Wissenschaft durch Erfahrung und deren Entwicklung durch erfahrungsgemässe Induction darauf ausgeht, ein bewährtes Organ der Wissenschaft zur Geltung zu bringen, nur ist weder dieser sein Standpunkt der Erfahrung neu, noch ist es die Art und Weise durch Induction und Analogie zu schliessen. Rühme er sich auch, mittels der Logik der Erfahrung von vorn anzufangen, er kommt in der Begründung ihrer Erkenntnissbestimmungen über den Aristotelischen Standpunkt nicht hinaus; nehme er sich auch vor, durch folgerichtige Induction des Denkens die Unmittelbarkeit des Begriffs zu überwinden, er bleibt hinter diesem seinem Vorsatz weit zurück. Zwar hat er recht, mit einem ununterbrochenen Fortschreiten vom Niederen zum Höheren, vom Einzelnen und Besonderen zum Allgemeinen, auf richtigem Wege zu sein: nur sollte er nicht vergessen, dieser Induction die Deduction, der Einführung des Geistes durch die Natur an und für sich bestimmte Geistesentwicklung folgen zu lassen, er hätte dann einen viel durchgreifenderen Eintheilungsgrund für die Wissenschaft gefunden, er wäre selbstthätigem Denken natürlich vermittelter Erkenntniss gegenüber auf die Spur gekommen. Auch sein Misstrauen gegen allgemeine, geradezu aufgegriffen so gut wie inhaltsleere Ideen ist nicht ohne Berechtigung:

nur sollte er nicht durchblicken lassen, als ob ein Inhalt für die Begriffe giltig wäre, welcher sich durch besondere Erfahrungen und Thatsachen des Bewusstseins, wo nicht durch den Augenschein beglaubigt. So wissenschaftlich Baco Begriffsbestimmungen des Bewusstseins auseinandersetzt, in dem Versuche, an den Begriff des Denkens heranzukommen, bleibt er selbst hinter so manchem seiner Vorgänger zurück. Am meisten zeigt noch das der Wissenschaft mit dem ihr zugewiesenen systematischen Umfang gesteckte Ziel von der Umsicht, am meisten noch der Trieb das Erschöpfende des inductorischen Verfahrens, insbesondere die unabweisbare Nöthigung der Schlussweise auszudenken, von dem Scharfsinn seines Geistes.

Ein Rückschritt ist es, dass Hobbes, die Erkenntnissweise der Induction bei Seite gesetzt, von der Sinnlichkeit zu aufgerafften Begriffen überspringt. Denn das mathematische Verfahren, wodurch Wissenschaft in Zucht und Ordnung gehalten werden soll, lässt das Denken im Stich, die ausschliessliche Uebereinstimmung des Begriffes mit der erfahrungsgemässen Bedeutung des Wortes ist ganz unwissenschaftlich. Ebenso lässt Gassendi alle Erkenntniss von der Erfahrung ausgehen, auch die Begriffe durch Herleitung aus ihr entstehen, ohne den Verstand, welcher dem Wesen der Dinge nachdenkt und es zu erschliessen hat, in selbstthätiger Geltung zu begreifen.

Noch am meisten wissenschaftlich weist sich die durch Erfahrung vermittelte Erkenntnissentwicklung

in Locke's Versuch über den menschlichen Verstand aus. Schon Baco lehrt in zweifacher Begriffsbestimmung der Erfahrung einen Unterschied der Erkenntnissbestimmung: einerseits dem Inhalte des sinnlichen Bewusstseins angemessen, andererseits auf Thatsachen eines gedankenvollen Bewusstseins gerichtet, Erfahrung unter der Hand als Denken bestimmt. Ebenso Locke. Denn nicht nur dass Erfahrung das Mittel gewährt zur Vorstellung zu gelangen, das Denken kommt auch wieder auf Erfahrung zurück, diese selber, einerseits Sensation andererseits Reflexion, als sinnlich vermittelte Erkenntnissweise zugleich der auf den Erkenntnissinhalt gerichtete innere Sinn. Von wissenschaftlicher Bedeutung ist auch hier nur die Inhaltsbestimmung des Bewusstseins. Zwar die es von Natur aus begründenden Begriffe der Empfindung und Wahrnehmung lässt auch Locke unerörtert, aber er geht doch im Widerspruche mit der Lehre von angeborenen Ideen behufs der Bildung und Vermittlung von Vorstellungen wissenschaftlich zu Werke, sowohl in der Darstellung des sinnlich bedingten Entstehens der einzelnen Bilder und des Zusammenfassens besonderer zu allgemeinen, als auch in der des Unterscheidens dieser von einander. Dagegen lässt sich weder das Selbstbewusstsein auf seine Sonderbestimmungen ein, noch bringt es das Denken, so sehr es ihm auch durch sprachliche Begründung einzelner Vorstellungen nahe gelegt wird, zum Begriffe seiner Auseinandersetzung.

In rückfälliger Einseitigkeit bewegt sich die nach-

folgende Philosophie des Materialismus, welcher bei aller Versündigung wider die Wissenschaft des Geistes, diese gleichwohl in Betreff der Inhaltsbestimmung des sinnlichen Bewusstseins und des leiblich vermittelten Seelenlebens so manchen Aufschluss verdankt.

Berkeley und Hume schliessen sich wieder Baco und Locke an. Jener lehrt dass Vorstellungen der Sensation, Empfindung und Wahrnehmung, nicht sowohl durch Sinneswirksamkeit, sondern mittels einer von den Dingen unabhängigen, übersinnlichen Thätigkeit zum Bewusstsein kommen, innere Erfahrung der sinnlichen ursprünglich zu Grunde liege, die Beschaffenheit der Dinge nur in uns als Empfindung, Wahrnehmung und Vorstellung anzutreffen sein werde. Die Mitbethätigung einer höheren Erkenntnissweise im Bewusstsein wird befürwortet, das Denken aber wieder nur als eine Art Erfahrung bestimmt, welche das was sie sich nicht vorstellt, auch nicht denken und begreifen zu können geständig ist, wie sie denn Gedanken und Begriff an und für sich dahingestellt sein lässt. In gleicher Weise geht Hume von der Annahme aus, allen Inhalt des Bewusstseins und Denkens theils äusseren theils inneren Wahrnehmungen entspringen zu lassen, ja auch den Begriffsinhalt auf Erfahrung zurückzuführen. Indem er die Allgemeinheit des Begriffes in Abrede stellt, verläugnet er den Begriff selber. Und gibt er auch zu, dass Vorstellungen durch Denkhätigkeit auseinandergesetzt werden, er bleibt doch dabei, diese Vernunftthätigkeit schlechterdings der Er-

fahrung und Erkenntniss gemäss vorsichgehen zu lassen. Es gibt keine Methaphysik, behauptet Hume, denn es gibt keine Erkenntniss ausser der Erfahrung, das Denken stellt sich in Abrede, ohne doch die ausschliessliche Giltigkeit der Erfahrung anzuerkennen.

c) Bewährung des Denkens an
sich selbst.

Der Begriff des Denkens entsteht im vielhundertjährigen Mühen unwissentlich selbstschöpferischer Ausgestaltung, das Denken dem Glauben preisgegeben. Gleichwohl, so glaubenseifrig Kirchenväter und Scholastiker die freie Bewegung des Gedanken verketzern, immer wieder wird sie durch die aus dem Alterthum herüberwehende Wissenschaftlichkeit aufgefrischt, immer wieder bringt der freiheitsbewusste Geist neues Leben in die erstickten Gedankenkeime. Auch konnte man wohl die Hoffnung hegen, Erkenntniss auf eine logisch-grammatische Bestimmung und Auseinandersetzung gerichtet, rascher, als es in der That geschehen, zum Begriffe des Denkens zu kommen: Satz und Gedanke liegen einander nahe genug, die Gesetze der Satzbildung brauchen nur der Entwicklung des Denkens zu Grunde gelegt werden. Nicht minder würde ein mehr auf sich bedachtes Eingehen in der Naturwissenschaft für die Logik förderlicher ausgefallen sein: die Gesetze der Anziehung und Abstossung boten sich zur Benützung für die Bestimmung der Denkgesetze wie von selbst dar. Endlich hätte die Beach-

tung des für die eigene Auseinandersetzung in Anspruch genommenen Denkens, selbstbewusster unterschieden, zugleich dieses genöthigt, gewissenhafter auf sich selbst zu achten.

Gleichwohl, immer mehr trat das neben und mit der Erfahrung und Erkenntniss im Stillen wirksame, namen- und begriffslose Denken sozusagen wider Wissen und Willen des Bewusstseins hervor, um endlich an und für sich zu sein.

α) Sichdenken im und am Bewusstsein.

An der Spitze der Geister, welche die Philosophie dieser Entwicklungsbestimmung zuführen, steht René Descartes. Schon die Darstellungsform unterscheidet seine Philosophie von früheren Entwicklungsweisen: statt von Vorstellung oder Begriff vom Gedanken, statt von Bestimmungen vom Satz auszugehen. Das Denken setzt sich selber heraus, indem es sich mit dem Bewusstsein auseinandersetzt. Alles könne es bezweifeln, was Wahrnehmung und Vorstellung, Erfahrung und Erkenntniss zum Bewusstsein bringen, Gott, den Himmel, die Dinge, nur das nicht, dass es selbst es ist, das dies gedacht hat, da es widersprechend ist, zu glauben, dass das was zweifelt, nicht denkt, das was denkt, nicht sein sollte. Das ich denke, also bin ich, ist das gewisseste von allem Selbstbewusstsein als Selbstgedachtsein; das Denken, die eigentliche Natur des Geistes, ist auf sich bedacht sicherer gewusst, denn irgend ein Bewusstsein.

Bleibt so das gegenseitige, bereits von Baco und Locke vorausgesetzte Einandergegenständlichsein von Bewusstsein und Denken noch aufrechterhalten, dem Denken ist es nunmehr doch um sich selbst zu thun. Der Satz: *cogito ergo sum*, hat denn auch bei Descartes eine andere Bedeutung, als bei Augustinus und Campanella. Bezeuget dort das seiner gewiss gewordene Bewusstsein das Denken, wird dieses unmittelbar gewusst vorausgesetzt;*) so spricht sich nunmehr das Denken selber als das Wesen des Bewusstseins aus, derart freilich unmittelbar ausgedacht durch den Beweis *per absurdum*, statt begriffsgemäss seiner gewiss. Im Denken liegt mit der Beweis für das Sein, weil ich denke, bin ich. Das Denken ist Sein, das Gedachtsein des eigenen Daseins selber noch ein unwissentliches Ich, wie das Bewusstsein. Im Grunde heisst es: ich bin, mein Sein als Bewusstsein, das Denken des Bewusstseins, damit das meiner selbst. Die später schlechthin gesetzte Gleichheit des Denkens und des Seins, der Vernunft und der Wirklichkeit, schreibt sich von dieser Zweideutigkeit in der Begriffsauseinandersetzung her, die, statt den Unterschied des Denkens und des Bewusstseins — einerseits die im Bewusstsein unmittelbar enthaltene Thätigkeit des Denkens, andererseits die im an und für sich gewordenen

*) August Solit. II. 1. (*Ritter VI. 205.*) R. Tu, qui vis te nosse, scis esse te? A. Scio. R. Unde scis? A. Nescio R. Simplicem te sentis anne multiplicem? A. Nescio. R. Moveri te scis? A. Nescio. R. Cogitare te scis? A. Scio.

Denken vermittelt erhaltene Thätigkeit des Bewusstseins — zu begreifen, schliesslich innerhalb der Ununterschiedenheit stecken bleibt: Empfinden und Vorstellen, Erfahrung und Erkenntniss mit als eine Art Denken, dieses als unmittelbar auf sich bedachtes Selbstbewusstsein zu bestimmen.*)

Als weitere, Erkenntniss- und Denklehre kennzeichnende Bestimmungen gelten ihm sogenannte angeborene, im Geiste wer weiss wie gewordene Ideen (Gedanken und Begriffe), die zwar auf Vorstellungen zurückgehen, mit deren sinnlichen Vermittelung aber nichts mehr gemein haben. Der Geist sei ein vom Sinnlichen „*toto genere*“ verschiedenes, wohl denkbares, aber nicht vorstellbares Wesen.

Es ist die Quintessenz der Descartes'schen Erkenntnisslehre: das Denken der Erfahrung und Erkenntniss gegenüber für sich begreifen zu wollen. Denn so sehr sich dasselbe, kaum dass es sich nennt und seine Stellung kennt, sofort mit dem Inhalt des Bewusstseins zu thun macht, es nimmt doch eine besondere Thätigkeit für sich in Anspruch, welche mit dem Einzelnen und Besonderen der Erfahrung und Erkenntniss nichts mehr zu schaffen haben, nur noch im von jenem abgezogenen Allgemeinen den betreffenden Inhalt gelten lassen will. Gleichwohl wird der Begriff

*) *Non modo intelligere, velle, imaginare, sed etiam sentire idem est hic quod cogitare. Cogitationis nomine intelligo illa omnia, quae nobis consciis, in nobis fiunt.*

des Denkens selber kaum mehr als dem unmittelbar zugeordneten Namen nach gewusst.

β) Sichdenken als Sein.

Die Begriffsbestimmung des Denkens hinterlässt Descartes als zunächst zu lösende Aufgabe. Doch kommt der nächste Erbe nicht dazu, diese Verlassenschaft anzutreten. Ueber den Drang den neugeborenen Begriff an Gott und Welt zu erproben, wird die nächste, anscheinend kleinliche Arbeit dessen eigener Auseinandersetzung ausser Acht gelassen, es wird das Denken statt an und für sich, mit und neben einem Andern im einigenden Dritten herausgesetzt. Indem Spinoza das Denken über menschliche Thätigkeit hinaus als den einen göttlichen Antheil des Allebens sich erschliesst, erweitert er es zwar dem Inhaltsumfang nach, für dessen Formentwicklung leistet er so gut wie nichts, trotz des idealen Aufschwunges bleibt das Denken selber unbegriffen. Und ist es ein unläugbarer Fortschritt, dass Spinoza nicht mehr, wie Descartes, von einfach hingestellten Sätzen, sondern von Schlüssätzen ausgeht; da die dem Schlusse zu Grunde liegenden Begriffe unbedacht aufgenommen werden, die dem Grundbegriffe gemässen Urtheilsbegriffe unermittelt bleiben, so ist auch auf diese synthetische Ausdrucksweise des Gedankens, dessen Inhalt hinterher, so gut es geht, begründet, ausgelegt und bewiesen wird, es ist auf das methaphysische Ausgedachtsein derart gewusster Sätze kein grosses Gewicht zu legen.

Die besonderen Denkbestimmungen, weil ohne begriffsgemässen Inhalt, sind denn auch von geringem wissenschaftlichen Werthe: so die Bestimmung der höchsten Entwicklungsstufe des Geistes als intellectueller Anschauung, so die eingeborner Ideen als von Gott, dem reinen Denken, einzig und allein eingegeben, wovon die anderen Begriffsbestimmungen schlussgemäss abgeleitet werden sollen.

Der Wesensinhalt dieser Philosophie lässt sich auf den einen Gedanken zurückführen: dass das was wahr und wirklich nur die eine Substanz, nur Gott ist, der im Geiste als Denken, in seiner Natur als Ausdehnung weset und erscheint. Diese ausdrückliche Bestimmung des Seins als Denken dem Dasein gegenüber kennzeichnet auch den Wissensstandpunkt Spinozistischer Philosophie in der Art und Weise seiner Auseinandersetzung: der Gleichheit den Unterschied untereinander vermittelter Begriffe beizuordnen, welche Bestimmungsweise einer determinirten Negation aus dem Grundsatz, *determinatio est negatio* gefolgert, am Gottesbegriffe erläutert wird.

Die weitere Durchführung Spinozistischer Philosophie ergeht sich in mannigfaltigen Wendungen. Bezeichnend für die Aeusserlichkeit ihrer Denkentwicklung ist es, dass sie Bestimmungen der Erkenntnisslehre und ihrer Denkgesetze in der Ethik vorträgt. Indem das Denken am Gottesbegriffe sich ermisst und bewährt, setzt es unwissentlich sich selbst auseinander. So enthält im Abschnitte *de deo* die Definition der

Ursache seiner selbst eine Begriffsbestimmung des an und für sich seienden Denkens: „Unter Ursache seiner selbst verstehe ich das, dessen Wesen (Denken) Sein in sich schliesst; oder das, dessen Wesen nicht anders begriffen werden kann, als seiend.“ Auch in der dritten Definition wird derart auf das An- und Fürsichsein des Denkens der Nachdruck gelegt: „Unter Substanz verstehe ich das, was in sich und durch sich begriffen wird, d. h. das, dessen Begriff nicht des Begriffes eines Andern bedarf, durch den es herausgesetzt werden sollte“, u. s. w. Desgleichen werden im zweiten Theile der Ethik, *de natura et origine mentis*, Bruchstücke der Logik in einer jener entlehnten Begriffsbestimmung vorgetragen, wie in der dritten Definition *de mente* die Idee als Vernunftbegriff, die Vernunft aber als denkendes Wesen. In den Definitionen und Expositionen, Propositionen und Demonstrationen wird aller Inhalt durcheinandergeworfen; es ist kein zusammenhängender Gedankengang, jeder Satz steht für sich, daher Wiederholungen und Widersprüche unvermeidlich. Dennoch lässt sich weder der Standpunkt eines im Allsein am Dasein sich gegenständlichen Denkens, noch die wissenschaftliche Art des seiner Auseinandersetzung aufgedrückten Gepräges verkennen.

γ) Sichdenken im Gedanken.

Mit Descartes und Spinoza der Dritte im Bunde führt sich auch Leibniz als ein Vertreter des aus

dem Bewusstsein zu sich gekommenen, unmittelbar an und für sich gewordenen Denkens ein. Den Begriff der Substanz, mit der diesem Begriffe einverleibten Auseinandersetzung von Denken und Sein, hält auch Leibniz für den Schlüssel der wahren Philosophie, nur dass er die eine Substanz, die Monas, in unzählig selbstständige Monaden vereinzelt denkt, einfach und untheilbar geistigen Atomen gleich, dem Wesen der Substanz des Denkens angemessen einheitliche Gedanken auseinandergesetzter Vorstellungen. Diese Bestimmung des Denkens hätte, wissenschaftlich durchgeführt, auf die Entwicklung der Erkenntniss- und Denklehre von grossem Einfluss sein müssen. Aber schon die nächste Wendung, den Inhalt jeder Monade des Denkens, jedes Gedankens, mit Umgehung der Satzform entweder aus symbolischen, von Aussen her zugebrachten, oder aus angeblich intuitiven, dem Denken selber eingeborenen Vorstellungen bestehen zu lassen, macht jeder Wissenschaftlichkeit des Denkens, jeder begriffsgemässen Vermittelung von Denken und Bewusstsein ein Ende. Die Monadenlehre wird denn auch durch eine geradezu eingetragene Lehre von der prästabilirten Harmonie ergänzt, schliesslich muss auch hier der göttliche Geist persönlich aushelfen, um die Unzulänglichkeit des wissenschaftlichen Standpunktes zu verdecken.

Eine zurechtweisende Bestimmung liegt doch wieder darin: im Hinblick auf die Inhaltsauseinandersetzung des Begriffes der Substanz als Geist und Materie,

die Monade von Natur aus als eine vom Bewusstsein und Denken unabhängige Kraft zu bestimmen. Sehe man gleichwohl Wirksamkeit und Thätigkeit der Dinge, um sie in Wesen und Zweck eingehender begreifen zu können, als erkenntnissgemäss und wohlüberdacht an, so geht das die Dinge selber nichts an. Das Ding an sich ist ein gedankenleeres, unvernünftiges Ding. *Nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu* — *nisi intellectus*, setzt Leibniz hinzu, denn Vernunft, die höchste Entwicklungsstufe des menschlichen Geistes, wie Denken dessen letzte Thätigkeit, müsse den Sinnen und Dingen erst mitgetheilt werden.

In den besonderen Bestimmungen und Auseinandersetzungen der Erkenntniss- und Denklehre geht es übrigens auch bei Leibniz ziemlich begriffslos her: Vorstellung wird dem Begriffe, Erinnerung dem Gedächtnisse, Selbstbewusstsein dem Denken u. s. w. gleichgesetzt. Eben so wenig finden die von ihm als oberste Denkgesetze des Schlussverfahrens angeführten Grundsätze des Widerspruches und des zureichenden Grundes eine begriffsgemässe Erledigung. —

In schweren, langwierigen Wehen ringt sich das Denken heraus, soweit es überhaupt, ohne begriffsgemäss zu sein, sich auseinanderzusetzen vermochte. Der in Glauben und Denken sozusagen contrapunktisch sich abmühenden Philosophie des Mittelalters fiel keine kleine Aufgabe zu, und man kann nicht sagen, dass sie dieselbe ungelöst gelassen habe. Nur freilich, auferlegter Glaube, mehr noch das eigene glau-

bensselige An- und Fürsichsein, gestatten dem Denken nicht, sich zum Wissen von sich durchzuarbeiten, Auseinandersetzungen mit dem in seinen Bestimmungen noch unfertigen Bewusstsein beunruhigen es immer wieder. Dass es aber gleichwohl eine besondere Entwicklungsbestimmung des Geistes deckt und beherrscht, gibt ihm doch die geschichtlich erhärtete Berechtigung, als Philosophie der Vernunft sich zu bekennen.

3. Geschichtsphilosophische Bewährung des Wissens.

Εἰρήνη! Ein neues Princip entsteht: der Geist kommt als Wissen, das Wissen als Begriff und Idee zur Wissenschaft, die Philosophie weiss sich als Begriffswissenschaft.

a) Bewährung des Wissens als Begriff.

Vom Denken zum Wissen legt der Geist einen Schritt zurück, der ihm weniger schwer fällt, als jener des Bewusstseins zum Denken, der Vorstellung zum Gedanken. Braucht doch das Wissen den ausgedachten Inhalt nicht zu überschreiten, um sich durch die blosse Form vom Denken abzuheben. Gleichwohl liegt darin ein grundwesentlicher Unterschied: der Begriff, wie sonst anderweitigen Inhalt, nunmehr an und für sich den eigenen, damit die Wissensform bestimmend.

α) Grund und Wesen des Wissens.

Zunächst tritt das Wissen unbefangen auf: indem es das Denken begreift, vermag es noch nicht sich selber als Begriff zu erschliessen.

Der erste Verkündiger des Wissensbegriffes ist Kant, Kritik der reinen Vernunft die erste Begriffswissenschaft des Geistes.

Sofort in der Vorrede bekennt sie ihren Standpunkt als den der Auflehnung wider die gangbare Methaphysik, wider den „wurmstichigen Dogmatismus,“ welcher die Vernunft durch den Verstand zum Begriff bringen will, somit wider ein angeblich *a posteriori* wissbares Denken. Die Herkunft aus dem Pöbel gemeiner Erfahrung sei dem Denken nur angedichtet, die Kritik der reinen Vernunft ist eine Kritik des für alle Erfahrung unzugänglich gewordenen Denkvermögens.

„Die Methaphysik ist eine ganz isolirte speculative Vernunfterkennntniss, die sich gänzlich über Erfahrungsbelehrung erhebt, und zwar durch blosse Begriffe, wo Vernunft selbst ihr eigener Schüler sein soll. Bisher nahm man an, alle unsere Erkenntniss müsse sich nach den Gegenständen richten; aber alle Versuche über sie *a priori* Etwas durch Begriffe auszumachen, wodurch unsere Erkenntnisse erweitert würden, gingen unter dieser Voraussetzung zu Nichte. Man versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Methaphysik damit besser fortkommen, dass wir annehmen, die Gegenstände müssen sich

nach unserer Erkenntniss richten, welches so schon besser mit der verlangten Möglichkeit einer Erkenntniss derselben *a priori* zusammenstimmt, die über Gegenstände, ehe sie uns gegeben werden, Etwas festsetzen soll. Wenn die Anschauung sich nach der Beschaffenheit der Gegenstände richten müsste, so sehe ich nicht ein, wie man *a priori* von ihr etwas wissen könne.“ — „Weil ich aber bei diesen Anschauungen, wenn sie Erkenntnisse werden sollen, nicht stehen bleiben kann, so kann ich entweder annehmen, die Begriffe richten sich auch nach dem Gegenstande, und dann bin ich wieder in derselben Verlegenheit, wegen der Art, wie ich *a priori* hiervon Etwas wissen könne; oder ich nehme an, die Gegenstände oder, welches einerlei ist, die Erfahrung, in welcher sie allein (als gegebene Gegenstände) erkannt werden, richte sich nach diesen Begriffen, so sehe ich sofort eine leichtere Auskunft, weil Erfahrung selbst eine Erkenntnissart ist, die Verstand erfordert, dessen Regeln ich nur, noch ehe mir Gegenstände gegeben werden, mithin *a priori* voraussetzen muss. Was Gegenstände betrifft, sofern sie bloß durch Vernunft und zwar nothwendig gedacht, die aber gar nicht in der Erfahrung gegeben werden können, so werden die Versuche, sie zu denken (denn denken müssen sie sich doch lassen) hernach einen herrlichen Probirstein desjenigen abgeben, was wir als die veränderte Methode der Denkungsart annehmen, dass wir nämlich nur das *a priori* erkennen, was wir selbst in sie legen.“

„Dass aber Raum und Zeit nur Formen der sinnlichen Anschauung, also nur Bedingungen der Existenz der Dinge als Erscheinungen sind, dass wir ferner keine Verstandesbegriffe, mithin auch gar keine Elemente zur Erkenntniss der Dinge haben, als sofern diesen Begriffen correspondirende Anschauung gegeben werden kann, folglich wir von keinem Gegenstande als Ding an sich selbst, sondern nur sofern es Object der sinnlichen Anschauung ist, d. i. als Erscheinung Erkenntniss haben können, wird im analytischen Theile der Kritik bewiesen; woraus denn freilich die Einschränkung aller nur möglichen speculativen Erkenntniss der Vernunft auf blosse Gegenstände der Erfahrung folgt. Gleichwohl wird, welches wohl gemerkt werden muss, doch dabei immer vorbehalten, dass wir eben dieselben Gegenstände auch als Dinge an sich selbst, wenn gleich nicht erkennen, doch wenigstens müssen denken können. Denn denken kann ich, was ich will, ob ich zwar dafür nicht stehen kann, ob im Inbegriff aller Möglichkeiten diesem auch ein Object correspondire oder nicht.“

Hieraus folgt: dass das Bewusstsein allerdings nach den Dingen sich richtet, aber auch eigenthümlich mit denselben verfährt, dem Denken es nicht sowohl um Gegenstände zu thun sein werde, sondern um Erfahrung und Erkenntniss in Betreff der Gegenstände, vor der Hand es aber noch fraglich bleibe, ob man von einem reinen, von aller Erfahrung gereinigten Denken etwas wissen könne. Um eine gänz-

lich veränderte Denkart handelt es sich aber jedenfalls, so unbefangen das an der Erfahrung haftende Bewusstsein in das Fürsichsein des Denkens eingreife, so unzweifelhaft dieses mit Erkenntniss in Berührung Geltung habe.

In der Einleitung werden, die Entwicklung der Kritik vorbereitend, nachstehende Grundsätze als denkwissenschaftlich massgebend aufgestellt:

Es gibt apriorische Erkenntnisse, schlechterdings unabhängig von aller Erfahrung.

Auch der gemeine Verstand ist niemals ohne derartige Erkenntniss.

Philosophie aber bedarf derselben ganz rein, ohne beigemengte Erfahrung.

Eine Erweiterung in den *a priori* synthetischen Urtheilen findet denn auch durch Begriffe statt, während die in den *a posteriori* synthetischen Urtheilen durch Anschauung zu Stande kommt.

In allen theoretischen Wissenschaften der Vernunft finden sich synthetische Urtheile *a priori* als Begriffsurtheile vor.

Urtheile des Begriffes *a priori* möglich sind *a posteriori* wirklich.

Die Kritik der reinen Vernunft als Idee einer apriorischen, von aller Erfahrung gereinigt transcendentalen Wissenschaft scheidet sich in zwei Theile: I. In die transcendente Elementarlehre, II. in die transcendente Methodenlehre. Die erstere besteht: 1. aus der transcendentalen Aesthetik, 2. aus der

transcendentalen Logik; die letztere enthält: 1. die Begriffe, 2. die Grundsätze der reinen Vernunft.

I. Transcendentale Elementarlehre.

1. Transcendentale Aesthetik.

Die Aesthetik entspricht der Lehre vom sinnlichen, die transcendente Aesthetik der Lehre vom übersinnlichen Bewusstsein. Erstere wird als bekannt vorausgesetzt, letztere an der Vorstellung von Raum und Zeit erörtert.

Es gibt Anschauungen *a posteriori* und Anschauungen *a priori*, jene sind Verstandesbestimmungen, welchen ein Gegenstand, diese Bestimmungen der Vernunft, welchen unmittelbar kein Gegenstand zu Grunde liegt, jene Vorstellungen, diese Begriffe. Zur letzten Art von Anschauungen, gleichsam Muster derselben, gehören die von Raum und Zeit, die einzig zwei reinen Formen sinnlicher Anschauung apriorischer Erkenntniss. „Der Raum ist kein empirischer Begriff, der von äusseren Erfahrungen abgezogen worden, sondern eine nothwendige Vorstellung *a priori*, die allen äusseren Anschauungen zu Grunde liegt.“ Und sei dem Raum auch empirische Realität „in Ansehung aller möglichen äusseren Erfahrung“ nicht abzuspochen, die Wahrheit desselben bestehe doch in seiner transcendentalen Idealität, in seinem Begriffe, welcher für die Realität im Gemüthe ursprünglich bereit liegt. Derselbe Unterschied gelte von der Zeit, je nachdem

sie blos vorgestellt oder begriffen wird. Ueberhaupt könne weder durch Wahrnehmung, noch durch Vorstellung das Ansich der Dinge erkannt, vielmehr müsse über die wahrgenommenen und vorgestellten Dinge nachgedacht werden, um ihr Wesen zu begreifen. Welche Bewandniss es aber, abgesehen von aller Receptivität unserer Sinnlichkeit, mit den Dingen an sich habe, bleibt uns auch *a priori* gänzlich unbekannt.

Die Apriorität Kants besteht also darin: geradezu auf den Standpunkt der Uebersinnlichkeit sich zu stellen. Unabhängigkeit an und für sich seiender Uebersinnlichkeit von der Sinnlichkeit, gegenüber der bleibenden Abhängigkeit dieser von jener, ist mehr die Forderung, als das Ergebniss der Aesthetik, wie denn ja, obschon Raum und Zeit nicht sowohl als Vorstellungen, sondern als Begriffe zu gelten haben, der Grund- und Wesensunterschied von Vorstellung und Begriff unausgedacht bleibt, diese unmittelbar gewusst vorgefunden werden.

2. Transcendentale Logik.

Haupteintheilung der Logik ist die als allgemeine (formale) und transcendentale. Jene, ob rein oder angewandt, enthält die Regeln des Denkens, unangesehen der Gegenstände, worauf sie schliesslich gerichtet ist, sie hat es unmittelbar mit lauter Begriffen *a priori* zu thun, wogegen die transcendentale auf die Möglichkeit des apriorischen Denkens ausgeht, dieses aber durch die aposteriorische Anwendung beweiset.

In der Erwartung nun, dass es Begriffe geben könne, welche sich *a priori* auf Handlungen des Denkens beziehen, wird die Idee reiner Vernunftbegriffe als transcendente Logik behauptet.

Sowohl allgemeine als auch transcendente Logik enthält einen analytischen und einen dialektischen Theil. Analytik der allgemeinen Logik ist die Auflösung des Verstandes und der Vernunft in ihre Elemente, Dialektik hingegen die Begründung und Prüfung dieser Elemente behufs anderweitiger Beurtheilung, nicht aber zur eigenen Hervorbringung, da diese blosser Schein, jene nur wirklich synthetisch ist. Auch Analytik der transcendenten Logik trägt die reinen Elemente, zugleich aber die Principien des Verstandes und der Vernunft vor, auch ihre Dialektik enthält die Kritik des dialektischen Scheines, zugleich aber die des Verstandes und der Vernunft in Anwendung ihres hyperphysischen Gebrauches.

a) Transcendentale Analytik.

Sie besteht: α) aus der Analytik der Begriffe, β) aus der Analytik der Grundsätze.

α) Analytik der Begriffe.

Der Leitfaden der Entwicklung aller Verstandesbegriffe ist der Verstand selber, durch die Spontaneität des Denkens, des Urtheilens, begründet. Die Begriffe stammen aus dem Denken her, auf vier nach Quantität, Qualität, Relation und Modalität unterschiedene

Arten von Urtheilen rückführbar. Allgemeine Logik lässt sich Vorstellungen anderwärts her, woher es auch sei zutheilen, wogegen der transcendenten die Vorstellungen von Raum und Zeit angehören, unter welchen sie apriorisch Vorstellungen von Gegenständen empfängt. Vorstellungen werden aber durch die Synthese unter einen Begriff gebracht, Synthese ist Begriffsbildung, es gibt so viele Begriffe, als es Urtheile gibt. Die Kategorientafel, die Tafel der Stammbegriffe, entspricht der Tafel der Urtheile. Nebst dieser empirischen Deduction der Begriffe durch Synthese von Vorstellungen gibt es noch *a priori* deducirte Begriffe, die sich hinterher auf Erfahrung beziehen, und zwar *a priori* deducirte Begriffe der Sinnlichkeit, die des Raumes und der Zeit, und *a priori* deducirte Kategorien als reine Verstandesbegriffe. Beider Deduction ist transcendental. Indessen, obgleich das Princip der Möglichkeit dieser Begriffe der Erfahrung nicht zusteht, so ist Erfahrung doch die Gelegenheitsursache reiner, aus dem innern Quell des Denkens entsprungener Begriffe.

Das Denken deducirt also seine Begriffe, damit aber sich selbst, spontan durch den Gebrauch in der Erfahrung, die im Grunde erst dadurch begriffsgemäss möglich geworden, dass sie gedacht wird. Erfahrung ist dem Denken unterworfen, das „Ich denke“ muss alle meine Vorstellungen begleiten können, wogegen das Denken keinen Gegenstand der Erfahrung abgibt. Wie aber das „Ich denke“ die Vorstellung begleitet,

so wird das Denken selber vom Ich begleitet, von der transcendentalen Einheit des Selbstbewusstseins, die von nichts mehr begleitet wird.

Am Ende müsste das Denken so doch dem Selbstbewusstsein gegenständlich sein, auch hätten nicht sowohl Begriffe die Urtheile, sondern diese, wie sie auseinandergesetzt unmittelbar ausgedacht sind, als Gedanken jene zu begründen.

β) Analytik der Grundsätze.

Transcendentale Analyse der Grundsätze ist nicht sowohl eine Analyse der Urtheile, sondern die der Gesetze, welchen gemäss geurtheilt wird, die der Denkgesetze als eines Kanons für die Urtheilskraft. Erst indem das Denken sich selbst erscheint, ohne objectiv gültig zu sein, wird es Gegenstand einer Logik des Scheines, es wird transcendente Dialektik. Die Lehre vom Urtheil zerfällt in die Aufstellung eines Schemas des reinen Verstandes, des Denkens, unter dessen Bedingung Begriffe auf Sinnlichkeit angewendet werden können, und in die der Grundsätze des reinen Verstandes, synthetischer Urtheile, welche aus jenen Begriffen fliessen. Was den ersten Theil betrifft, so können Begriffe auf Gegenstände der Erfahrung nicht unmittelbar, nicht auf unausgedachte Gegenstände angewendet werden, denn Begriff und Erfahrung sind völlig ungleichartig, somit ohne Beziehung. Soll es aber gleichwohl geschehen, so muss es ein Drittes geben, das einerseits dem Begriffe, andererseits der

Anschaung entspricht, einerseits intellectuell, andererseits sinnlich ausfällt. Ein solches transcendentales Schema sollen die reinen Verstandesbegriffe von Raum und Zeit bedeuten, welche zwischen Sinnlichkeit und reinem Verstande, zwischen Erfahrung und Denken gestellt, als Vertreter aller Vorstellungen das Schema des Begriffes auf sich nehmen. Rücksichtlich des zweiten Theiles sind analytische und synthetische Urtheile zu unterscheiden. Für jene ist der Satz des Widerspruches der oberste Grundsatz, die unmittelbare Analyse fertiger Begriffe; für diese die Synthese von Vorstellungen zu Begriffen, einzig und allein mittels fertiger Grundsätze des Denkens auf Gegenstände der Erfahrung bezogen. Die Entwicklung der Möglichkeit synthetischer Urtheile (aus analytisch ausgedachten Begriffen) ist aber das wichtigste Geschäft der transcendentalen Logik, soll Umfang und Grenze des reinen Verstandes bestimmt werden.

b) Transcendentale Dialektik.

Dialektik des reinen Verstandes ist zwar nicht gänzlich über den empirischen Gebrauch des Begriffes hinaus, sie wäre dann transcendent, blosser Schein, durch die Anwendung auf Erfahrung widerlegt; aber sie übersteigt doch die Erfahrung und setzt für sich Grundsätze heraus, die subjectiv genommen zwar notwendige Geltung haben, als objectiv giltig unterschoben jedoch eine unvermeidliche, jederzeit der Berichtigung bedürftige Illusion bedingen. Das reine Den-

ken hat in sich keine Sicherheit; erst die Erprobung an der Sinnlichkeit gewährt ihm möglicherweise eine solche. Hebt doch alle Erkenntniss von den Sinnen an, geht von da zu dem aus der Sinnlichkeit entstandenen Verstande und endigt bei der Vernunft, welche wohl den Verstand, niemals aber die Erfahrung unmittelbar bearbeitet, somit auch diese für sich nie der höchsten Einheit des Denkens unterwirft. Von der Vernunft selbst gibt es aber wie vom Verstande eine Anwendung fertiger Begriffe, nur dass sich zugleich der Ursprung gewisser Begriffe und Principien in ihr vorfindet, weder von der Sinnlichkeit noch vom Verstande entlehnt. Vernunftbegriffe dienen eben zum Begreifen (des Verstandes), wie Verstandesbegriffe zum Verstehen (der Sinnlichkeit); sie sind erschlossene Begriffe, einerseits Vernunftsschlüssen entsprungen, andererseits den Stoff zu weiteren Schlüssen enthaltend; sie sind Ideen, die niemals geradezu mit Gegenständen, nur mit dem Verstandesgebrauch congruiren.

Als solche Schlüsse der Vernunft werden auch die zumeist weit hergeholten Paralogismen und Antinomien vorgetragen, durch deren Auseinandersetzung und beispielsweise Erläuterung die Vernunft mit den Begriffen zugleich ihr Denken kritisirt, schliesslich aber doch dem innern Widerspruch, ihrem Ehrentode nicht entgeht, da sie selbst das Ideal, wie transcendental es immerhin sein möge, dennoch dem Verstandesgebrauche anzupassen habe.

II. Transcendentale Methodenlehre.

Sie enthält den Kanon reiner Vernunft als vollständiges System, also nicht nur die Darlegung der Art und Weise von der Vernunft zu befolgen, sondern auch die Disciplin, um Gesammtheit und Einheit derselben zu erschliessen. Es gibt aber zwei Arten von Vernunfterkenntniss: die philosophische, Wissenschaft aus reinen Begriffen, und die der exacten Wissenschaften, Begriffe in Anwendung auf Erfahrung zu construiren. Jene ist eine Synthese von Begriffen, diese eine Analyse der Begriffe am Inhalt der Erfahrung. Das Ergebniss aller methodischen Vernunfterkenntniss in Betracht ihrer Darlegung durch Hypothesen, Axiome und Definitionen gibt aber nur die Gewissheit, dass der Vernunft schliesslich nicht das Gegentheil von dem bewiesen werden könne, woran sie endgiltig festhält, obgleich sie selbst dieses nicht zu beweisen vermag. Alle Zweifel erledigt eine gewissenhafte, ehrliche Vernunftkritik, die allerdings demüthig gestehen muss, von einem letzten Regulativ, von einem Kanon der Vernunft, um sich durch Anwendung ihrer Disciplin als practische Vernunft beweisen zu können, nichts zu wissen.

Dies ist der wesentliche Inhalt der Kritik der reinen Vernunft, eines der genialsten Werke aller Wissenschaft, sofern Tiefe des Geistes gepaart mit unbefangenen Sichgehenlassen, dem das Schwerste wie von selbst gelingt, als Zeichen des Genies gelten.

Grund und Wesen der Kritik ist das am reinen, von Erfahrung und Erkenntniss abgezogenen Denken für sich gewordene Wissen. Wie sind synthetische Urtheile *a priori* möglich? Wie ist Denken möglich, wie es zu wissen? Das Descartes'sche *cogito ergo sum*, Denken als unbezweifelbar auf sich bedachtes Bewusstsein, und die Kant'sche Frage nach der Wissbarkeit des Denkens selber, das ist allerdings ein principieller Unterschied.

Kritik der reinen Vernunft ist die Kritik des denkenden Verstandes mittels der sich selber begreifenden Vernunft, eine Selbstkritik unmittelbaren Sichselbstwissens des Begriffes. Nicht um methaphysisches, um logisches Denken ist es ihr zu thun, dessen Bestimmungsformen, fertig übernommen, gereinigt werden sollen. Es gebe nur eine Logik als exacte Denkwissenschaft, folglich kein anderes Wissen vom Denken, der denkexacte Begriff sei das Wissen selber. Dass dieses mehr noch als ein unwissentlich ausgedachter Begriff, der mittels des Urtheils erschlossene Begriff, Idee geworden, selber Wissenschaft werden könne, ja es werden müsse, vom Begriffe dieses Entwicklungsfortschrittes weiss die Kritik nichts, sie gibt sich als Vorbereitung für das begriffswissenschaftliche System der Philosophie. Gleichwohl, weltgeschichtliche Geistesthat ist und bleibt es: mit der Frage nach dem Wissen vom Denken, die Frage nach dem Wissensbegriffe selber aufgeworfen zu haben.

Das Wissen tritt wie unter der Hand, sozusagen

gegen die Absicht der Kritik hervor. Kant selber ist das Wissen, aber er weiss es nicht, dass er es ist, geschweige dass er den Begriff davon hätte, überhaupt Begriff und Vorstellung nach Form und Inhalt an und für sich zu unterscheiden wüsste. Wie jeder geistigen Richtung, die von der zuletzt eingehaltenen rückhaltlos sich lossagt, kann auch der Kritik der reinen Vernunft der Vorwurf nicht erspart werden: die Apriorität des Denkens auf Unkosten ihrer Aposteriorität, des Zusammenhanges mit dem Bewusstsein begreifen zu wollen. Zwar geht Kant von der Erfahrung aus, kehrt auch wieder zur Erfahrung zurück, in dem er an ihr die Vernunft erprobt, nicht genug aber, dass er diese jener nicht unterworfen wissen will, soll das apriorische, an und für sich im Werden begriffene Denken des vermittelnden Zusammenhaltes mit der Erfahrung uneingedenk sein. Gerade weil die Kritik eine durchgreifende Vermittelung des Denkens mit dem Bewusstsein vermissen lässt, ist es ihr nicht möglich, dem Denken gegenüber sich selber zu begreifen, sieht sie sich genöthigt, die Möglichkeit dieser Ueberschreitung des Denkens, deren Verwirklichung sie doch anstrebt, im Begriffe dahingestellt sein zu lassen. Es ist die Wissenschaftlichkeit der Vernunftkritik: Erfahrung von der Beurtheilung des Denkens auszuschliessen, für das Wissen den Begriff zu fordern; es ist ihre Unbedachtlichkeit: Wissen unmittelbar durch das Bewusstsein zu begründen, von dessen Vermittelung durch das Denken nicht genug zu wissen.

Immerhin sind Princip und System der Philosophie durch Kant's Meisterwerk vorgezeichnet: als Princip der Begriff des Wissens, als System sie selber als Begriffswissenschaft.

Im Hinblick auf das Descartes'sche „*cogito ergo sum*“ das Kant'sche „Ich denke,“ welches alle Vorstellungen begleiten soll, auseinanderzusetzen, das Ich mit dem aus ihm hervorgegangenen Denken, dieses Ich selber aber dem Wissen gleichzusetzen, ist der Grundgedanke der Wissenschaftslehre Fichte's. Nur weiss sich dieses Ich wieder bloß als gedankenvoll bestimmtes Selbstbewusstsein, ist seiner als des Denkenden, wohl auch dessen, was es gedacht hat gewiss, ohne den Zusammenhang des Denkens mit dem Bewusstsein zu begreifen, ohne die Frage nach Ursprung, Vermittelung und Abschluss des Denkens wissenschaftlich aufzuwerfen. Immerhin sagt es sich: dass die Wissenschaft aus dem zerstreuten Gesichtskreise der Kritik in einer einheitlichen Bestimmung sich zusammenzunehmen, diese selber, Grund und Wesen ihrer Denkhätigkeit, zu erweisen habe. Wie nun das seinem Denkinhalte nach noch unbekannte Ich sich zu wissen vermöge, wie daraus die Kategorien abzuleiten sein möchten, das war die Frage.

„Wir müssen auf dem Wege der anzustellenden Reflexion von irgend einem Satz ausgehen, den uns Jeder ohne Widerrede zugibt.“ A ist A, Ich bin Ich. Das Ich könnte auch einen andern Satz herausgreifen, es soll nur etwas als schlechthin gesetzt gelten. Doch

hat der Satz: A ist A seine Vorzüge. Erstens setzt er nur das heraus, was bereits unmittelbar gesetzt ist, zweitens setzt er selbstverständlich doch eine sehr wichtige Bestimmung heraus, nämlich die, dass das Herausgesetzte ist; es wird mit dem unmittelbaren Begriffe des Ich der des Seins, damit der des Bewusstseins und Denkens, mit der Auseinandersetzung der Begriff des Setzenden und des Gesetzten, damit der der Gleichheit und des Unterschiedes vorausgesetzt. Es wird somit gerade genug vorausgesetzt.

Der zweite Satz: Ich ist nicht Nicht-Ich, hat nur die Bedeutung einer nichtssagenden Durchgangsförmel, indem das Nicht-Ich, ausser dass es ist, als was es ist, nicht ist.

Wissenschaftlich massgebend ist nur der dritte Satz, die Thesis und Antithesis in sich enthaltende Synthesis: Ich ist Ich und Nicht-Ich. „Das Ich sowohl als das Nicht-Ich sind, beide durch das Ich und im Ich, gesetzt als durcheinander gegenseitig beschränkbar.“ Ich wird mit dem Nicht-Ich auseinandergesetzt durch ein Drittes, das wieder nur das Ich ist. Zwar wird dieses als das unbeschränkte gesetzt; aber im unendlichen Ich tritt dieselbe Schwierigkeit begriffsgemässer Auseinandersetzung hervor, wie im endlichen. Das Ich will wohl den Gegensatz des Seins und Denkens in sich für sich überwinden, es will mittels des Satzes der Gleichheit und des Widerspruches den Satz vermittelnder Einheit begreifen, es weiss es nur nicht anzufangen.

Grund und Wesen der Fichte'schen Wissenschaftslehre, welche als Denklehre das Wissen sucht, gleichwohl aber die Verkehrtheit begeht, es im Ich als gefunden vorauszusetzen, ist der ohne vorhergegangene Auseinandersetzung unmittelbar aufgestellte, mittels eines einseitigen Urtheiles herausgesetzte Schlusssatz, ihre Art und Weise aber die ungeduldige Hast des Denkens, mit einem Sprung am Ziele, hinterher erst den Weg abzumessen: einerseits ein Fortschritt, da für die Kant'sche Kritik ein bestimmter Begriff des Wissens gefordert wird, andererseits ein Rückschritt, da dieser das über dem Denken stehende Ich als Bewusstsein zu dem seinigen macht, von dem aus er das Denken erweisen möchte. Dem Ich ist es weder um das Bewusstsein und Denken, noch um den Begriff an und für sich zu thun, sondern um einen oder den andern Inhaltsantheil des Bewusstseins und Denkens, um besondere Begriffsbestimmungen.

Mit Fichte steht Schelling auf gleichem Boden. Das Ich wird als unmittelbare Einheit des Seins und des Denkens dem Absoluten ohneweiters gleichgesetzt, in Betreff wissenschaftlicher Begriffsentwicklung aber nichts geleistet, obgleich gerade der erweiterte Gesichtskreis die höchsten Lebensfragen zu erörtern, das Uebel verschwommener Begriffsbestimmung nur um so fühlbarer macht.

Gegen diese Ueberhebung, den apriorischen Standpunkt Kant's schlechthin als Ausgangspunkt zu behaupten, erhebt Herbart berechnete Einsprache. Nur all-

mählige, vom Gegebenen ausgehende, darauf wieder zurückführende Entwicklung könne das Ziel der Wissenschaft, die Reflexion des Denkens, erreichen, wovon aber weder Ursprung noch Abschluss je zu wissen. Sein und Denken werden unmittelbar vorausgesetzt. Indem dieses auf jenes bezogen die betreffenden Wahrnehmungen und Vorstellungen in Begriffen sich zurechtlegt, entstehe Methaphysik; indem das Denken den Inhalt des Bewusstseins sich begreiflich macht, Psychologie; indem es die „Bearbeitung“ der Begriffe übernimmt, Logik. Widersprechend wie diese an und für sich sind, können sie nicht das Einemal wie das Anderemal gedacht werden, erst mit der Reflexion auf Begriffe komme Philosophie zu Stande.

Auch Herbart geht vom Ich als der unmittelbaren Gewissheit des Denkens aus, nur will er es nicht für sich, sondern an einem Andern zum Begriffe bringen. Dass er mehr als seine Vorgänger auf die aposteriorische Vermittelung des Kant'schen Standpunktes Gewicht legt, darin thut er Recht; gibt er aber die von unmittelbarer Beziehung auf die Aposteriorität gereinigte Apriorität desselben unbedenklich auf, so ist es gerade dieser Schritt, welcher seine Philosophie zu einem Anachronismus macht. Die von Kant als dogmatisch zurückgewiesene Denkthätigkeit beherrscht die Herbart'sche Methaphysik: Begriffe, aus der Erfahrung geschöpft, werden im Verhältniss von Grund und Folge untereinander mittels der Methode der Beziehungen auseinandergesetzt, welcher Art und

Weise zu denken aller Widerspruch lösbar sein soll; Vermittelung der Begriffe geht von irgendeinem Zusammensein derselben aus, Lösung des Widerspruches besteht im überwältigend gesteigerten Widerspruch von Seite eines oder des andern. Die Psychologie bleibt wie im Beginn, auch am Ende unermittelt: sie fängt geradezu mit Vorstellungen als Kräften an, die sie in Thätigkeit setzt, unbekümmert um deren Zusammenhang mit Wahrnehmung und Empfindung; sie kommt über die Vorstellung nicht hinaus, hat weder von der Entwicklung des Gedankens, noch von der Begriffsbildung selber einen Begriff. Bestimmungen der Mathematik und Mechanik gelten ihr als letzte Beweismittel. Durch übertriebenen Widerspruch gegen den Idealismus steht die Herbart'sche Philosophie sich selbst im Lichte.

β) Art und Weise des Wissens.

In der Kritik der reinen Vernunft tritt die genetische Bewegung der synthetisch-analytischen Methode fast gar nicht hervor. Eben so wenig weiss die Fichte'sche Wissenschaftslehre Thesis, Antithesis und Synthesis als schöpferische Auseinandersetzung durchzuführen. Die Philosophie methodisch in Zucht und Zügel zu nehmen, ist das Verdienst Hegels.

Verhängnissvoll für diesen ist es: dem Fichte-Schelling'schen Standpunkte sich angeschlossen, dessen durch die Kritik der reinen Vernunft begründete Vermittelung aber nicht genug beachtet zu haben.

Denn Hegel überwindet wohl die Unmittelbarkeit des Ichs, ohne dass es ihm gelänge, den dafür sich wissenden Begriff weder in seiner Aposteriorität des Gedankens, noch in ideeller Apriorität zu erweisen.

Nur Phänomenologie des Geistes und Logik kommen hier in Betracht.

Erstere ist nicht bloß Grundlage, sie ist zugleich ein encyklopädischer Inbegriff: der Geist erscheint als sein Anderssein in Bewusstsein, Selbstbewusstsein und Vernunft; er verwirklicht sich im Ausleben von Sittlichkeit, Recht und Religiosität, als Wissen vom Absoluten selber absolutes Wissen.

In der berühmten Vorrede zur Phänomenologie wird der Begriff des Wissen grundwesentlich bestimmt. „Die wahre Gestalt der Wahrheit ist die Wissenschaft, und der Begriff ist das Element ihrer Existenz. Es kommt aber alles darauf an, die Wahrheit nicht als träge Substanz, weder als blosses Sein für das Wissen, noch als die Unmittelbarkeit des Wissens, sondern eben so sehr als thätiges Subject aufzufassen und auszudrücken. Die lebendige Substanz ist nur, insofern sie die Bewegung des Sichselbstsetzens, oder die Vermittelung des Sichanderswerdens mit sich selbst ist. Sie ist als Subject die reine, einfache Negativität, eben dadurch die Entzweiung, oder die entgegengesetzte Verdoppelung, welche wieder die Negation dieser gleichgiltigen Verschiedenheit und ihres Gegensatzes ist: nur diese sich wiederherstellende Gleichheit, nicht eine ursprüngliche Einheit als solche ist das Wahre.“

In diesem mittels einer Doppelverneinung sich bewegenden Wissen macht sich sofort die ungenügende Begriffsbestimmung in Princip und Methode bemerkbar. Denn ist es auch richtig, dass der Begriff keine selber unthätige, wer weiss wie fertig gewordene Form sei, in welche das Wissen hinterher eingetragen werden sollte, ist es unzweifelhaft, dass der Begriff als Einheit entzweit sich auseinanderzusetzen habe: es kommt doch darauf an, den Begriff als die gedankenvolle Form des Wissens, Art und Weise der Auseinandersetzung als Entzweiung im begriffsgemässen Urtheil zu bestimmen, also statt des verwickelten A ist nicht Nicht-A, sich der begriffsgemässen Verneinung, A ist nicht B, nicht C u. s. f. zu bedienen, natürlich, ohne das Wissen auf diese Entwicklung einzuschränken. Auch setzt Hegel, wo es ihm darauf ankommt, mit dem verneinenden einen den Begriff als bejahend bestimmenden Inhaltsantheil: A ist nicht B, sondern a. Dass er den einen Inhaltsantheil des Begriffes in seiner verneinenden Bestimmung bestehen lässt, nicht zu sagen weiss: A ist a und z, gerade jenes sein aus dem Begriff einseitig herausgesetzte Urtheil ist es, welches seine Philosophie der letzten Weihe einzig wissenschaftlicher Art und Weise nicht theilhaftig werden lässt.

„Die Vermittelung ist eben nichts anderes als die sich bewegende Sichselbstgleichheit.“ Auch diese Begriffsbestimmung ladet den Schein der Einseitigkeit auf sich. Denn die Vermittelung zwischen zwei Begriffen, untereinander oder mittels eines Dritten, ist

doch nur die Gleichheit aufeinanderbezogen bereits voneinander unterschiedener, es ist die Wissensvermittlung der einigende Ausgleich dieser. Hegel hat den Begriff der Vermittelung auch so verstanden, neben der Gleichheit den Unterschied selbstverständlich gelten zu lassen; nur sollte die Bestimmung der Gleichheit derart auseinandergesetzt sein, dass die Nöthigung, den Unterschied mitzudenken, erhalten, im ausdrücklich Gesagten für die verschwiegene Meinung noch Spielraum bleibt.

Den Inhalt der Phänomenologie entwickelt Hegel in den Begriffen des Bewusstseins, des Selbstbewusstseins und der Vernunft, des Geistes, der Religion und des absoluten Wissens.

Bewusstsein ist der erste Gegenstand des Wissens, Bewusstwerden an den Dingen die Gewissheit seiner selbst. Indem nun das vorwitzige Wissen diese über ihre vermeintliche Wissenschaftlichkeit ausfragt, macht es ihr, hinter deren Rücken die dem Bewusstsein eigenthümliche Entwicklung vorsichgeht, dialektische Schwierigkeiten vor. Ebenso verfährt es in der Wahrnehmung, indem es sofort die Methode zur Geltung bringt: zu unterscheiden, den Unterschied zu verneinen, dann diese Verneinung zu verneinen, damit wieder die ursprüngliche Gewissheit, so dass das Bewusstsein, befolgte es schlechthin diese Dialektik, gar nicht von der Stelle käme.

Dem Bewusstsein geht das Sein im Denken auf, aber erst Verstand, das unbedingte Allgemeine, bringt

die einseitigen Momente im gemeinsamen Begriffe der Kraft zusammen: als Kraft der Materie, und als innere, eigentliche Kraft, welche sich auf sich selber bezieht. Es gibt somit zwei Kräfte, eine substantiirte und eine abstracte, eine passive und eine thätige, Sein und Denken, deren Spiel wieder in der absoluten Verwechslung, in der Identität besteht. Denn in der Realisirung verliert die Kraft ihre Realität, sie wird ein ganz Anderes, sie wird Gedanke, welcher durch diese Mitte des Spieles der Kräfte hindurch als der wahrhafte Hintergrund des Dinges sich erweist. Das Ding ist für den Verstand, worin es verschwindet, es ist seine Erscheinung, der Verstand selber aber wird in dem Innern des Dinges zum Begriffe; über der sinnlichen als erscheinenden Welt schliesst sich die übersinnliche auf, in dem absoluten Wechsel dieser Welten setzt der Unterschied das Identische heraus.

Auch Verstandeskraft ist die Unruhe des beständigen Hin- und Herbewegens, welche die unterschiedenen Theile nur zu einem versteht, indem sie dieselben kraft ihrer Identität als besondere einander verneinen lässt. Die Einheit liegt in der sich selbst gewissen Identität von Sein und Denken.

In der unbefangenen Weise des Bewusstseins verhält sich das Denken passiv, das unmittelbar bewusste „Ich“ oder „Wir“ leitet die Bewegung des Gedankens. Nunmehr soll aber das Denken selbst im Bewusstsein hervortreten, es soll als Selbstbewusstsein das reine Ich und das concrete Sein auseinandersetzen. Denn

in seiner Einheit ist das Selbstbewusstsein die Bewegung: es selbst, und ein Anderes zu sein. Da nun das Andere sein Anderes ist, so muss es sich verdoppelt haben, es muss sich und das Andere, das Thun des Einen und das des Andern walten lassen. Das frühere Spiel der Kräfte wiederholt sich, das Spiel des absoluten Ueberganges und Aufgehens identischer Momente ineinander. Das Selbstbewusstsein ist noch nicht für sich als Selbstbewusstsein, noch nicht reine, ausgedachte Abstraction des Selbstbewusstseins, es ringt mit dem Leben und bewährt im Tode erst das reine Fürsichsein, indem es im Allgemeinen seine Besonderheit überlebt. In dieser Erfahrung wird ihm aber das Leben als seiendes Bewusstsein, als Dingheit wesentlich reines Selbstbewusstsein, indem beide Momente, selbstständiges und unselbstständiges Bewusstsein, als Herr und Knecht verbunden bleiben: Herr der absolut schwankende Begriff, das für sich seiende Selbstbewusstsein, im knechtischen Bewusstsein von Aussen her bedingt.

Erst mit dem reinen Selbstbewusstsein entsteht eine neue Gestalt: das unendliche, freie Selbstbewusstsein, Bewusstsein des Bewusstseins, das Denken. Freiheit des Selbstbewusstseins ist das Erheben der Mannichfaltigkeit in die einfache Wesenheit des Gedankens, das Ich ist die Realisirung seiner selbst im reinen Denken, alle Unterschiede des Bewusstseins sind zu Unterschieden des Denkens geworden. Vernunft, als Reflexion aus dieser entgegengesetzten Gewissheit heraus

bethätigt, tritt aber als Wahrheit auf, als eine Stufe des sich bewusst werdenden Weltgeistes: das vernünftige Bewusstsein fordert, dass das mannichfaltige Sein ihm das Seinige werde, es selbst als alle Wirklichkeit erscheine, das abstracte Sich als Ding und Gedanke, Sein als Denken, Denken als Sein sich finde, derart das bewusste Beobachten, oder vielmehr das beobachtende Wissen, Natur und Geist aufeinanderbezogen als seiende Wirklichkeit im Bewusstsein.

Beobachtung der Natur heisst sonach einerseits Beobachtung des Gedankens in der Natur, andererseits Beobachtung der Natur des Denkens selber.

Zunächst findet auch der beobachtende Gedanke die Wahrheit des Gesetzes im Dasein. Was vernünftig ist, das muss auch sein, es muss im Dasein vernünftig sein. Materie bedeutet das allgemeine Sein, das Sein in der Weise des Begriffes ein unsinnlich Sinnliches, Organisches, welches das Gesetz in der Einfachheit des Begriffes an sich hat, Beobachtung ist noch nicht in den Begriff, noch nicht in das Innere dieser Thätigkeit des Organischen eingedrungen. Von der Beobachtung der Natur wendet sich daher das Bewusstsein wieder der Beobachtung seines Selbst zu, innerhalb der Reinheit des Selbstbewusstseins geht die Weiterführung des Denkens zum Wissen vor sich. Das Denken soll sich selber finden. Dieses Denken als Resultat kann aber doch nur, so scheint es, durch ein unmittelbar vorausgesetztes Denken mittels Begriffen des gesunden Menschenverstandes gewusst wer-

den. Wer aber bürgt für den Inhalt dieser Erfahrungsbegriffe? Vor Allem die Uebereinstimmung des Bewusstseins selber in tausendjähriger und tausendfältiger Erfahrung. Auch wird diese für eine unbefangene Bethätigung des Denkens Gesetzeskraft behalten; nur dass ihr die Vermittelung des Gesetzes, das Bewusstsein dieses gesetzlichen Thuns noch gänzlich abgeht, Erfahrungsgesetze wohl richtig sind und Geltung haben, keineswegs aber die letzte Wahrheit wissenschaftlicher Erkenntniss enthalten. Erst das Wissen ist die unmittelbar in sich vermittelte Einheit, als wahre Mitte zugleich zur Vermittelung jener ersten Unmittelbarkeit vorgeschritten, diese Vermittelung in der Wissenschaft bewährt.

Schliesslich sei es dem vernünftigen Selbstbewusstsein um die Verwirklichung durch sich selbst zu thun. Die Vernunft durchläuft wieder die Stationen des Selbstbewusstseins als individuelle, allgemeine und wirkliche Vernunft: an der Lust und Nothwendigkeit des Lebens hat sie sich zu erproben, in den Gesetzen des Herzens selbst zu erkennen, die Verrücktheit einer dünkeltvoll gewordenen Selbsterkenntniss abzuweisen, jede Einzelheit des Bewusstseins zum Opfer zu bringen und mit dem Weltlauf sich auszusöhnen. Nur die allgemeine Individualität ist an und für sich vernünftig, nur der Geist die vernünftige Sache selbst, er nur das Selbstbewusstsein, welches die seinem Denken entsprungenen Gesetze sich vorschreibt, den prüfenden Massstab für diese seine Gesetze in sich hat. Derart

in Selbstbewusstsein und Vernunft sich gegenständlich verwirklicht sich der Geist in Sittengesetz, Rechtsbegriff und Religiosität.

Das reine Wissen aber, sich selber anschauend, in die Tiefe der Nacht des Ich-Ich versenkt, wird zum sich absolut wissenden Geiste. Die Aufbewahrung nach der Seite des freien, in der Form der Zufälligkeit erscheinenden Daseins ist die Geschichte, nach der Seite ihrer begriffenen Organisation die Wissenschaft des erscheinenden Wissens, beide zusammen begriffene Geschichte, die Erinnerung und die Schädelstätte des absoluten Geistes.

Die Phänomenologie des Geistes ist so in der That das Bewusstsein vom Geiste, statt des Geistes eigenes Bewusstsein: eine Methaphysik, die das Denken und Wissen in sich hereinnimmt, bevor das Bewusstsein, an und für sich bestimmt und auseinander-gesetzt, selber zum Denken, dieses zum Wissen geworden.

Erst in der Logik, dem Denken an und für sich, wisse der Geist von sich selbst, der logische von dem phänomenologischen entbunden. Das Denken gibt sich mit dem dem Bewusstsein entnommenen Sein einen anderen Namen, um sich derart gegenständlich zu sein, dem Sein die Bestimmung, gedacht sein zu müssen, auf dass das Denken sich selber begreife. Denn der Begriff, die Einheit des Seins und des Denkens, ist das Element des Wissens, welches alle Wahrheit in sich hat, selber zur Idee geworden.

Dass die Dinge untereinander verschieden sind, ist eine augenscheinliche Thatsache, dass aber sogar entgegengesetzte einander gleichen, das liegt schon nicht so auf der Hand. Und doch sei es gerade das Verständniss dieses Verhältnisses aufeinanderbezogener Dinge, welches die unendliche Mannichfaltigkeit des Vorhandenen in immer allgemeinerer Einheit zu begreifen gestattet.

Keine Frage: mittels der den Unterschied überschreitenden Identität bricht sich eine neue Methode die Bahn. Man braucht nur die unbefangene Darstellungsweise Kants, oder das trotz des festen Ausgangspunktes schwankende Vorgehen seiner Nachfolger sich in's Gedächtniss zu rufen, um das Reformatorische der Hegel'schen Dialektik sofort anzuerkennen, die Kraft und Macht eines Denkens, das zweiseitig indem positiv, zugleich negativ, indem zersetzend, zugleich vermittelnd den Wissensinhalt bestimmt. Wie für gewisse Dinge doppelte Namen, einen in der Sprache der Götter, den andern in der Redeweise übertägiger Menschen, so gebe es auch eine doppelte Erkenntniss derselben, die des gesunden Menschenverstandes, und die der Vernunft. Bekennt nun Hegel, begriffsgemässes Denken dialektisch auszudrücken, die dem Verstand entsprechende Erkenntniss aber nebenher gelten zu lassen, so muss diese Art sich mitzutheilen wohl in Anschlag gebracht werden; nur fragt es sich doch auch, ob man ihm den vornehmen Standpunkt so ganz unbedingt zugeben könne. Denn sei es immerhin klein-

lich, einem weltgeschichtlichen Denken, das in die Tiefen des Begriffes sich versenkt, mit der Forderung, aufgelegtem Verständniss Rede zu stehen, entgegenzutreten: die „Simplicität des Denkens“ braucht sich doch auch nicht ein für allemal auf die Unfähigkeit verweisen zu lassen, wagt sie es der Majestät absoluter Identität zu gestehen, die Eigenthümlichkeit dieses ihres Wesens von ihr selbst nicht so ganz begriffsgemäss ausgelegt zu finden. Hegel spricht genug oft anders, als er denkt, oder meint doch etwas anderes noch, als er ausgesprochen hat, ja er gibt mitunter dem Anschein Raum, als ob er im zweideutigen Widerspruch des Denkens und Sprechens sich selbst versuchen wollte. Bedenken ob der Anerkennung seiner Methode sind nicht abzuweisen. Wohl erleidet es keinen Zweifel, dass jeder Theil wesentlich dem Ganzen, damit auch einer dem andern gleichen müsse: nur hebt dieses Verhältniss weder den Unterschied der Theile untereinander auf, jeder für sich ist ein besonderer, noch den des Ganzen und der Theile, jenes ist nicht blos das Zusammenfassen dieser, sondern ein für sich bestehendes sie einigendes Drittes. Stellt nun Hegel über die Begriffe des Unterschiedes und der Gleichheit, statt den der diese Auseinandersetzung vermittelnden Einheit, den Begriff der Identität, so ist weder die wechselseitige Vermittlung der Theile, noch das aus diesen Theilen erschlossene Ganze begriffsgemäss gedacht.

Dass das Denken zu keiner voll begriffsbestim-

menden Auseinandersetzung kommt, der Begriff unmittelbar, das Urtheil einseitig, der Schluss uneinheitlich ausfällt, das Wissen im Princip, Methode und System hinter dem Begriffe zurückbleibt, diese Mängel sind nicht in Abrede zu stellen. Gleichwohl weist sich der Fortschritt der Hegel'schen Philosophie ebenso formwichtig als inhaltsschwer aus: formwichtig, er macht den Uebergang von Aussen her zugebrachter zur schöpferisch nothwendigen Denkbewegung; inhaltsschwer, er geht auf die Wissenschaft als System aus, wie denn Hegel neben Kant die einzig bleibend geschichtsphilosophische Gestalt ist. —

Dem Begriffe als Princip und der Selbstbewegung des Begriffes als Methode hatte sich die Philosophie des Geistes anzuschliessen.

Zunächst musste die von Kant am Bewusstsein und Denken geübte Wissenskritik selber begriffen werden. Nicht zu erreichen war aber der Begriff des Wissens, ohne dass er sich nicht den vollgiltigen Begriff des Bewusstseins zu Grunde gelegt, nicht den Begriff des im Unterschiede des Bewusstseins für sich gewordenen Denkens auseinandergesetzt hatte.

Sodann hiess es die Hegel'sche Art und Weise im Wissen vorzuschreiten als selbstschöpferische Begriffsauseinandersetzung erweisen. Denn wie nicht dialektische Analyse, eben so wenig reicht Identitäts-Synthese aus, es mussten Synthesis und Analysis zur Genesis sich entwickeln.

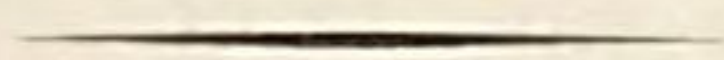
Endlich erübrigte, Philosophie als System begriffs-

gemäss auszudenken. Lehrte Kant den Wissensbegriff als Princip, Hegel das Wissen im Begriffe als die Methode kennen, so ist es der Antheil der Philosophie des Geistes, sich in Princip, Methode und System als Begriffswissenschaft zu wissen.

Indem diese ihrer Aufgabe zu genügen sucht, lehrt sie einen im Bewusstsein begründeten und durch das Denken vermittelten Wissensbegriff, den sie ideell bestimmt als Wissenschaft bewährt. Die Geschichte der Wissenschaft gilt längst für diese selbst als Prüfstein, ihre Uebereinstimmung mit dem geschichtlichen Ablauf konnte aber doch erst dem sich selber begreifenden Geiste zu erweisen gelingen. Nur durch das Wissen gelangt der Geist zur Wahrheit: mittels schöpferischen Wissens entsteht Wissenschaft, innerhalb der Begriffswissenschaft bewährt sich dieses Wissen.

Bewusstsein, Denken und Wissen, das ist also der Geist in dieser seinen Wahrheit, wie er an und für sich ist und war, und wie er es auch sein wird.

Die Seele.



Trotz ursprünglich zugleich nach Aussen hin wirksamer Thätigkeit hält der um die Entwicklung seines Bewusstseins, Denkens und Wissens besorgte Geist in der ihn wesensbestimmenden Richtung aus: an und für sich zu werden, er erreicht sein Ziel: an und für sich zu sein.

Sei das sinnliche Bewusstsein der Einwirkung von Dingen preisgegeben, Erfahrung noch an Gegenständen wirksam bethätigt: mit dem ersten Schritte der Uebersinnlichkeit reisst das Bewusstsein sich los von der Gebundenheit an die Dinge und Sinne, in der Vorstellung bereits für sich geworden. Ebenso Selbstbewusstsein. Erleide es im Gefühle auch wieder leibliche Vermittelung, es benützt das sinnliche Gefühl am Ende doch nur, um abgehoben davon im übersinnlichen zur Besinnung zu kommen. Das dem Bewusstsein angeschlossene Denken aber bekümmert sich sofort um das Dasein der Dinge, indem um deren Gedachtsein, die Begründung durch die Vorstellung im Gedächtniss entzieht es sich im Gedanken jeder unmittelbaren Einmischung der Erkenntniss. Doch erreicht das Wissen erst den Standpunkt, im Begriffe an und für sich reiner, von allem ausser durch seine

Form bestimmten Inhalt gereinigter Geist, ideell geworden wissenschaftlich es zu sein.

Nur durch das Sichfernhalten von jeder Art nach Aussen hin gerichteter Thätigkeit konnte es dem Geiste gelingen, in sich mit sich selber fertig geworden, nunmehr auch für sich an Leib und Leben wirksam bethätigt als Seele von sich zu wissen.

Seelenlehre heisst also Wissenschaft von der menschlichen Seele, sofern nur dem Menschen die Seele als Geist, dem Thiere sie blos innerhalb der Schranke des Bewusstseins zukommt, thierische Seelenthätigkeit hat nur den am wenigsten entwickelten Antheil des menschlichen Seelenbegriffes zu bedeuten. Lässt sich dieser aber, wie so nach Unten, gleicherweise nach Oben, wie einem tieferen, auch einem höheren, höchsten Wesen gegenüber abheben, so möchte es wohl auch gestattet sein, die menschliche Seelenthätigkeit, welche dem Geiste als Idealität vorschwebt, durch Göttlichkeit bestimmt zu begreifen.

Im Vorhinein kündigt sich die Seelenlehre als thierische, menschliche und göttliche unterschieden an.

I. Thierische Seele.

Der Unterschied zwischen der dem Thiere zugeheilten Seele und menschlicher Seelenthätigkeit, welche die thierische heisst, bestimmt das dieser zu Grunde liegende Bewusstsein, in Vorstellung und Erkennt-

niss, Gefühl und Besinnung über das des Thieres hinausgeschritten.

1. Geistige Kraft.

Durch Empfindung bewirkte Bewegung bildet den Ausgangspunkt der zum Geist entwickelten Kraft, beide dem einen Grund- und Wesensantheil des Lebens zugehörig, nur der Geist, leiblich gebunden, für sich thätig geworden, Kraft dagegen, stofflich bedingt, stofflich bewirkt geblieben. Allmähliches Uebergehen der unbewussten Kraft in die bewusste, und wieder Zurückkommen bewusster Thätigkeit auf unbewusstes Geschehen und Wirken, geben eben so sehr von der Einheit leiblicher und geistiger Kraft Zeugenschaft, als vom durchgreifenden Unterschiede derselben.

Den Begriff des Geistes erschliesst sich die Philosophie des Geistes selber, den der Kraft Naturphilosophie, indem sie, auf Grundlage der Bewegung, Wirkung als Kraft, diese als Lebenskraft in mechanische, chemische und organische, die organische wieder in mineralische, vegetabilische und animalische unterscheiden bestimmt, welche letztere hier als durch Empfindung bewirkte Bewegung in Betracht kommt.*)

*) Die Frage nach der Lebenskraft klingt heutzutage ganz so spöttisch vornehm, wie immer noch die berüchtigte Pilatusfrage nach der Wahrheit. Weil die Naturforscher nur „das Unding der Lebenskraft“ kennen, diese als „transcendental und ideal“ schlecht machen, soll es gar keinen Begriff von ihr geben! Indem sie den Chemismus als vital und das Vitale als eine Art Mechanismus ausgeben, soll damit auch der Organismus abgefertigt sein!

Seele, der an Leib und Leben bethätigte Geist ist so ursprünglich geistige Kraft, die leibliche in wirksamer Bewegung vermöge ihres bewussten Wesens zur Erscheinung gebracht.

a) Sinnliche Kraft.

Sinne sind die Bedingung und Ursache geistiger Kraft, diese, in ihrem Grund und Wesen sinnlich bewirkte Bewegung, unmittelbar sinnliche Kraft, derart bewusst als organische von der unbewussten in Mineral und Pflanze grundwesentlich verschieden.

In durch Empfindung bewirkter Bewegung ist Empfindung bereits selber Bewegung, darin aufgegangen und aufgehoben empfindliche Bewegung, die möglicherweise wieder, Empfindung in Bewegung übergegangen ohne in ihr erhalten zu sein, unempfindlich noch wirksam. So werden Reflexbewegungen durch Bewegung der Empfindungsnerven bewirkt, gleichviel wie wenig oder gar nicht wirksam die Empfindung in der Reflexbewegung zur Wirkung kommt, nur dass Reflexbewegung, als Rückwirkung unbewusst, in ursprünglicher Wirkung sinnlich bedingte und empfindlich gewordene, also bewusstgewordene Bewegung gewesen sein musste, ausser dass Empfindung noch gar nicht entstanden, oder schlechthin vergangen, in einem und dem andern Falle von geistiger Kraft keine Rede wäre. Dass von Natur aus unempfundene Reflexbewegungen, wie z. B. Herzbewegung, überhaupt Muskelbewegung, empfindlich werden können, schon dieser

pathologische Zustand bezeuget den Zusammenhang von jeder derartigen Bewegung mit dem Centralorgane der Empfindung. Durch das Rückenmark und den sympathischen Nerven bewirkte Bewegungen sind denn auch niemals des ursprünglichen Zusammenhanges mit dem Gehirn, möglicherweise wohl aber von dessen Nach- und Mitwirkung entbunden, es sind aber auch vom Centralorgan empfindlich bewirkte und dieser Wirkung gemäss andauernde Bewegungen ihrerseits möglicherweise unempfindlich geworden. Immerhin gehe daher animalische Bewegung ohne Bewusstsein vor sich, aller Einwirkung der Empfindung und der Möglichkeit wieder empfindlich zu werden entzieht sie sich nicht, wirksam bethätigte Empfindung musste die thierische Kraft mindestens sein, um als sinnliche Kraft sich zu verwerthen.

Empfindliche Bewegung in unempfindlicher vergangen konnte wohl auch als sinnlich bewirkte, der Wahrnehmung gegenständlich geworden, erhalten sein. Desgleichen gestattet das durch Erfahrung geschult bethätigte Bewusstsein Betrachtung und Beobachtung jeder Art leiblich wirkungsvoller Bewegung.

Sinnlich bewirkte Bewegung das ist also die Seele selber, geistige Kraft derart natürlich bethätigt.

b) Uebersinnliche Kraft.

Wie sinnlich ist Bewusstsein auch übersinnlich in wirksamer Bewegung geistige Kraft, darin weder sinnlich bedingt noch bewusst übersinnliche Kraft.

Ob Erinnerung, Vorstellung oder Erkenntniss dieser zum Ausgangspunkte dienen, Ursache und Wirkung derselben verhalten sich unverändert: als Beweggrund Uebersinnlichkeit des Bewusstseins, als Folge dieses sinnlich verwirklicht. Die Seele ist in Erinnerung, Vorstellung und Erkenntniss nach Aussen hin gerichtet bewusst bewirkte Bewegung, ohne dass sie bewusst, indem empfindlich sein müsste, wohl aber wird sie im Fortschritte übersinnlicher Entwicklungsbestimmungen der mannigfaltigen Wirksamkeit ihrer Bewegungen mehr und mehr bewusst.

c) Selbstbewusste Kraft.

Mit dem Bewusstsein wird endlich auch geistige Kraft an und für sich bewusst verwirklicht, selbstbewusste Kraft geworden zwar noch immer vom Bewusstsein als Subject prädicirt, aber nicht mehr bloß als zugebrachte Beschaffenheit, sondern auch in selbstschöpferischer Eigenthümlichkeit.

Und sofort im Gefühle, dem ursprünglichen Selbstbewusstsein, sagt sich die geistige Kraft von der bisherigen Vermittelung los: als Wirkung der Empfindung hinterher wahrgenommen und vorgestellt, vielmehr im Gefühl empfindlich bewirkter Bewegung diese Wirksamkeit selber zu sein. Ja die Seele überschreitet in selbstbewusst bewirkter Bewegung das Bewusstsein, in der Ueberzeugung und Gewissheit, als Gefühl wirksam zu sein besinnungsvoll, der Denkhätigkeit bereits erschlossen.

Das Bewusstsein wird so selber Seele, als geistige Kraft bewusst bewirkte Bewegung, welche am Bewusstsein den Massstab für den Unterschied ihrer Wesensbethätigung sich wahrt, jenes nicht bloß die Ursache der Bewegung, in unabhängiger Wirkung für sich, sondern auch deren Grund, als Folge wirksam aufgehoben in ihr erhalten. Der Wesensbestimmung durch das Bewusstsein unterworfen fällt denn auch die Kraft niemals von diesem Beweggrund völlig ab, ohne von der animalischen zur vegetabilischen herabzusinken, wohl aber ist sie selbstschöpferisch entwickelt vorgeschritten bereits in einen Ausgangspunkt weiteres seelischen Lebens eingetreten.

2. Trieb.

Dass bewusst bewirkte Bewegung als Ortsbewegung eine oder die andere Richtung einschlägt, gehört zu ihrer Wirkungseigenthümlichkeit: die in der Verwirklichung auf die Erreichung eines bestimmten Zieles und Zweckes ausgehende Kraft wird zum Trieb, getrieben zum Treibenden, der gleich geistiger Kraft die Unmittelbarkeit des Bewusstseins nicht zu überschreiten braucht, wohl auch im unvermittelten Gefühle stecken bleibt, immerhin aber durch entwickeltere Wirksamkeit und Thätigkeit sich abhebt. Rührt sich doch mit dem Bewusstsein von Ziel und Zweck zugleich Erfahrung und Erkenntniss in Betreff der Auswahl einzuschlagender Wege und als tauglich sich erweisender Mittel.

Bewusstsein als Wesensursache der zur Erscheinung gekommenen Wirkung vorausgesetzt, lässt sich im Trieb ein dreifaches Verhältniss von Ursache und Wirkung unterscheiden: je nachdem mit unbewusster Wirkung zwar nicht die ursprüngliche, wohl aber unmittelbare Ursache unbewusst; oder Ursache bewusst Wirkung noch unbewusst; endlich wie Ursache auch Wirkung bewusst vorsichgeht.

a) Verleiblichter Trieb.

Indem aus dem vegetabilischen Organismus der nerven- und muskelausgestattete animalische mit Organen als Sinneswerkzeugen entsteht, die Bedingungen erfüllt sind, damit aus unbewusster Kraft die bewusste hervorgehe, ist bereits die Möglichkeit gegeben, auf dass das Bewusstsein in unbewusster Kraft nur noch als solche wirksam sei, Wirkung geradezu unbewusst, Ursache nur noch als bewusst vergangen erhalten. Auf diesem Selbstvergangensein, zugleich Anderserhaltensein des Bewusstseins beruht die Wirksamkeit des verleiblichten Triebes, dieser ohne die Herkunft aus dem Bewusstsein verwirkt zu haben, unbewusst verwirklicht.

Jedenfalls musste also der Trieb mehr oder minder bewusst begründet, Bewusstsein ursprünglich wirksam bethätigt sein, um in der Wirkung als unbewusst sich zu erhalten, er musste die Wege, welche er derart einschlägt, bereits zielvoll zurückgelegt, die Mittel, welche er auswählt, bereits zweckentsprechend be-

nützt haben, damit unbewusstes Wirken und Thun als natürliche Anlage, vererbt angeborene Begabung und Gewohnheitsbethätigung fortbestehen. Den verleiblichten Trieb, unbewusst wirksam, ursprünglich mindestens als Empfindung, diese vergangen in unbewusster Wirkung als Ursache erhalten bestimmen, heisst also zwischen schlechthin Unbewusstem und dem Bewussten als bloß Bewirkten unterscheiden, heisst zwischen Bewusstsein und unbewusstem Selbstbewusstsein, als dem Bewusstsein von der Aussenwelt, ohne sich selbst gegenständlich zu sein, den Begriffsunterschied hervorheben.

Dem verleiblichten Trieb entspricht aber vor Allem der Bildungstrieb als Ernährung, Wachsthum und Fortpflanzung, in dieser Wirksamkeit durch Vermittelung der Sinnesthätigkeit über blosse Vegetation hinausgehoben. Das Thier nimmt Nahrung zu sich, weil es Hunger fühlt, dieses Gefühl ist ein sinnlich bedingter, empfindlich bewirkter Bildungstrieb selber.

. b) Bewusstsein als Trieb.

Als verleiblichter Trieb, verwirklicht für sich vergangen im wirksamen Anderssein erhalten, bleibt aber das Bewusstsein nicht derart an sich. Bereits geistige Kraft ist als bewusst bewirkte Bewegung, in geistiger Kraft bereits Bewusstsein für sich, nunmehr in Erreichung des Zieles und Zweckes seiner Verwirklichung selber als Trieb, Bewusstsein als Trieb, an sich verwirklicht, für sich unmittelbar bethätigt.

Als Ursache verwirklichter Bethätigung bewusst, in der Wirkung selber unbewusst sein, durch diese weitere Verhältnissermittelung von Ursache und Wirkung ist der Trieb von dem nach Ursache und Wirkung verleiblichten unterschieden. Im Hinblick auf die Ursache könnte man die bewusst bewirkten, sich selber unbewusst bethätigten Triebe unmittelbarer Wirkung angemessen Empfindungstriebe, in Betracht ihrer Wirkung als Reflexbewegung instinctive Triebe heissen. Die Dinge müssen auf die Sinne eingewirkt haben, es muss Empfindung entstanden sein, auf dass überhaupt Bewusstseinsbethätigung als Wirkung erfolge, die Einwirkung auf die Empfindungsnerven muss bis in's Gehirn sich fortgepflanzt haben, um von da aus als Rückwirkung in den Bewegungsnerven sich verwirklichen zu können. Nur nicht, dass die Bewegung geradezu durch das Centralorgan bewirkt sein müsste. Im Verlaufe der Empfindungs- und Bewegungsnerven wechselseitig aneinander abgegebene, oder vom sympathischen Nervensystem aus beiden vermittelnd hinzugekommene Verbindungsfäden vermögen auch selber Bewegung zu bewirken, die unumgängliche Bedingung vorausgesetzt, dass sich dieselben bereits unter Einwirkung des Centralorganes an einer solchen Verwirklichung betheiligt haben. So erfolgt der Herzschlag, durch Vermittelung des sympathischen Nerves wirksam erhalten, ursprünglich auf Grundlage von Empfindungsbewegung; so gehen Reflexbewegungen derart unbewusst bewirkt, indem Empfindungsbewegungen

unmittelbar verleiblicht wirksam werden, als mittels der Empfindungsnerven im Bewegungsnerven bewirkte Bewegungen vor sich, gleichviel ob diese Einwirkung im Verlaufe der Nerven, oder im Gehirn vermittelt wird, darin also nochmals bewusst geworden, oder hinterher unbewusst geblieben ist.

Dass wie sinnliches auch übersinnliches Bewusstsein, wie Empfindung auch Erinnerung zufolge von Empfindungsvermittlung als Beweggrund für die gleich verleiblichte Wirkung sich geltend machen könne, versteht sich von selbst. Desgleichen Selbstbewusstsein, das auch hier so gut wie ausschliesslich auf das Gefühl beschränkt bleibt.

c) Bewusstvoller Trieb.

Es ist aber der letzte Schritt im Zusichselbstkommen des Triebes aus der Verleiblichung, bewusstvoller Trieb zu sein, bewusst erlittene Wirksamkeit zugleich Selbstbewusstsein, geistig bethätigt, leiblich verwirklicht. Sowohl Ursache als Wirkung des Triebes sind nunmehr bewusst, es ist Bewusstseinsbethätigung selber zur Wirkung geworden, als diese der in der Folge aufgehobene Grund, es ist der an und für sich verwirklicht selbstbewusst thätige Trieb. Anstatt des durch den blossen Reiz des empfundenen Dinges empfindlich bewirkten Sinnes, ist es nunmehr das an dem empfundenen Dinge zugleich sich selber gegenständlich gewordene Empfinden, es ist das Gefühl die Ursache des Triebes, in der Wirkung sel-

ber bethätigt über die Unmittelbarkeit der Bethätigung bereits hinaus.

Als Selbsterhaltung bringt sich dieser Trieb am frühesten zur Geltung, vor Allem im Gefühle des Beharrungsvermögens bei aller Veränderlichkeit durch Abwehr schädigender, durch Ausnützung förderlicher Eindrücke und Einflüsse. Ja dem bewusstvollen Lebenstriebe steht nicht nur die Befähigung zu Gebote, taugliche Wege und Mittel ziel- und zweckentsprechend auszuwählen, er vermag sie sich auch selber zu bereiten, in jeder Weise nach allen Richtungen hin dienstbar zu machen, als Thätigkeitstrieb, zunächst in der Vermittlung, auf das durch das Erleiden von Sinneseinwirkung bewirkte Thun den Nachdruck zu legen. Unbewusste Wirksamkeit der Reflexbewegung wird zur bewussten Thätigkeit, die sich auf Grund erlittener Sinneseindrücke selber bewirkt, möglicherweise auch unverwirklicht bleibt, aber selbst als bewusster Trieb, ziel- und zweckvoll bewirkt zu sein, die Gefühlsbethätigung nicht überschreitet.

Jeder Trieb ist also wirksame Bewusstseinsbethätigung, keiner ohne Begründung und Vermittlung durch das Bewusstsein, nur dass wie zwischen Bewusstsein und Selbstbewusstsein, auch zwischen Vergangensein im verleiblichten Erhaltensein als Unbewusstgewordensein und dem Sichselbstunbewusstsein als unmittelbarem Bewusstsein zu unterscheiden.

3. Begierde.

Kraft würde niemals zum Triebe geworden sein, falls sie nicht die Erfüllung für das Leben unabweiskbarer Zwecke dazu genöthigt hätte. Der Trieb ist Lebenstrieb, Zweck des Triebes Erhaltung, Entwicklung und Bethätigung des Lebens, also Erfüllung von Anforderungen, die das Leben am Leben erhält. In dem Bedürfnisse den Trieb zu befriedigen besteht aber die Begierde.

Steigert der geistiger Kraft von Natur aus vorausgesetzte Zweck die Kraft zum Triebe, das Bedürfniss der Befriedigung diesen zur Begierde, es geht diese doch auch selbst aus dem Triebe hervor, ja derart unabhängig weit darüber hinaus, Trieb und Begierde, gleichmässig bezweckt und vermittelt, schon im Ausmass ihrer Zwecke und Aufwand der Mittel auseinandergekommen. Bisher blos empfundene Mittel werden wahrgenommen zu Gegenständen der Erfahrung; undeutlich vorgestellte Zwecke sind erkannt aufgerufen; den Trieb halb unbewusst beherrschende Gefühle gelangen zur Besinnung. Und wie so im Bewusstsein, schreitet die Begierde auch in leiblicher Wirksamkeit und bethätigtem Ausleben vor.

a) Gier.

Im Zusammenhang mit der Leiblichkeit stellt sich ein oder der andere Trieb ein, dessen Befriedigung für die Erhaltung und Entwicklung des Lebens mög-

licherweise zum unabweisbaren Bedürfniss wird. Der Trieb begehrt, wozu er von Natur aus getrieben wird, er geht auf die Stillung natürlicher Bedürfnisse aus. Doch tragen auch von Aussen her den Sinnen zugekommene Einwirkungen nicht wenig dazu bei, Begierden wachzurufen, natürliche Bedürfnisse überschreitend, Lust- und Genussbefriedigung anzuregen. Nicht etwa, dass durch Sinnenreiz bedingtes Begehren eine geradezu schädliche Einwirkung auf Körper und Geist hervorbrächte, Lust zur Lüsternheit, Bedürfniss nach Wohlergehen zur Wollust ausarten müsste: wohl aber bleibt wie von Seite des durch den Naturtrieb, auch eines durch Sinnenreize herbeigeführten Bedürfnisses die Gefahr gross genug, dass das Mass zweckentsprechenden Begehrens überschritten werde, Natur und Wesen des thierischen Triebes in zügellosem Sichgehenlassen gegen den Haushalt des Lebens sich wenden, erspriesslichem Gedeihen förderlicher Sinnenreiz und Genussfähigkeit zum Verderb ausschlagen.

Natürliche, wie leiblich auch geistig in der Befriedigung bis zur Masslosigkeit, ja Naturwidrigkeit gesteigerte Begierde, das ist aber die Gier.

Am ehesten und häufigsten trägt diese allerdings das Gepräge der Sinnlichkeit an sich. Doch fallen auch übersinnliche Regungen in ihren Bereich, sie lodern erhitzter Einbildung entsprungen in der angefachten Gluth mit auf, ja die Gier vermag derart entflammt selbst den Trieb natürlicher Bedürfnisse und Sinnesreize zu überbieten, auch im Schwelgen solch

überreizter Begierden körperliche und geistige Wohlfahrt zu gefährden.

In einem wie dem andern Falle weist sich die Gier als die schlimme Hälfte, als Entartung der Begierde aus. Füsse sich immerhin auf einem kräftigen Triebe, stelle gerade sie die Brücke her, welche beschreitend den Trieb der Begierde zuführt: über die Grenze natürlichen Bedürfnisses und Genusses hinaus, statt durch einen verständigen Zweck eingeschränkt zu sein, Selbstzweck geworden, verkehrt sie den in ihr wirksamen Trieb zur Widernatürlichkeit. Auch scheint sie unersättlich. Wenigstens ist es von der im vollen Zuge begriffenen fraglich, welches Mass, welche Art von Befriedigung ihr zu genügen vermöchte. Am Ende werden freilich selbst dringendste Bedürfnisse gestillt, erschöpft sich selbst die genussreichste Begierde; je schrankenloser die Befriedigung aber das natürliche Mass überschreitet, je trunkener der Becher des Genusses bis auf die Hefe geleert wird, um so eher hat die Gier Ueberdruß und Ekel zur Folge. Uebersättigung trägt die Begierde genug oft für immer zu Grabe.

b) V e r l a n g e n.

Das in der Natur der Leiblichkeit begründete Bedürfniss drängt sich immer wieder auf, auch einmal verkosteter Genuss wird zum Bedürfniss, das je öfter empfunden und befriedigt, je geübter in der Genussfähigkeit, desto leichter von selbst sich einstellt.

Sogar wider Genussbedürftigkeit tritt der Hang zur Befriedigung absonderlicher Triebe auf, in ungewöhnlich körperlichen Beschaffenheits- und Entwicklungsverhältnissen gewurzelt von einer Nöthigung, die keine Versagung kennt. Es ist zur zweiten Natur geworden, einem Triebe sich hinzugeben. Allerdings, je mehr die auf Empfindung und Gefühl beruhende Begierde für Erfahrung und Erkenntniss sich zugänglich erweist, um so eher wird sie auch im Stande sein, einer von blossen Hang unabhängigeren Neigung nachzugeben. Denn wurzelt wohl die mehr übersinnlich vermittelte Begierde, in sinnlich bedingter Wirksamkeit und Thätigkeit, gibt es in ihr eben so wenig, als sonst wo einen plötzlichen Riss, der die bewusste Richtung mit dem unbewussten Drang in unvermittelten Gegensätzen auseinanderbrächte: sie wird sich doch von leiblichem Bedingtsein mehr und mehr loszusagen im Stande sein, sie wird immer bedächtiger werden. Während die Befriedigung der durch ein natürliches Bedürfniss oder ein unwiderstehliches Gelüste hervorgerufenen Gier als unabweisbar sich herausstellt, kommt mit der Neigung eine Begehrungsweise auf, die von der Nothdurft weniger bedrückt, nachgiebig wie sie ist, so manchen Trieb unberücksichtigt, oder doch einigermaßen unausgeführt lässt, ohne deshalb das seelische Ausleben zu gefährden.

Bewusstvoller mehr ersehntes als abgenöthigtes Bedürfniss der Gewährung einer Begierde ist aber das Verlangen.

Mit der Gier steht es in keinem geringen Gegensatz, sowohl rücksichtlich mehr massvoller, als auch mehr besinnungsvoller Bethätigung, was ihm an Heftigkeit und Unersättlichkeit abgeht, durch Innigkeit und Beharrlichkeit des Strebens zu ersetzen, dem mit einem nachgiebigen Zugeständniss und einer etwa halbwegs erreichten Zielsannäherung gedient ist. Auch lebt sich das Verlangen zumeist in anderweitigen Wirkungskreisen aus, als blosse Gier, der nur ausnahmsweise ein Funke des die Sinnlichkeit überschreitenden Strebens aufglimmt. Freilich findet sich selbst ein geläutertes Verlangen auf die Bedingung durch natürliche Begierden hingewiesen, es geben tiefer in die Sinnlichkeit verstrickte Bedürfnisse selbst weit abliegende Richtungen des Begehrungsvermögens nicht so ganz frei. Das reinste Verlangen, auf nichts weniger als sinnliche Zwecke gerichtet, kann umschlagen, der sinnlichste Trieb trotz alles Gelüstes in der Befriedigung dem Vernunftgebote sich unterwerfen, ein vermittelndes Bewusstsein vermag jeder Art von Wandlung Vorschub zu leisten.

c) Willkür.

Mit der selbstverständlichen Voraussetzung es zu befriedigen, geht die Begierde vom Bedürfniss aus. Dass sie sich die Gewährung versagen, diese ihr vor-enthalten werden könne, lässt sie unbeachtet. Die Begierde begehrt, das ist ihre naturgemässe Bestimmung. Nur dass sie doch schon Unterschiede in der

Befriedigung zulässt: natürlichem Bedürfnisse früher oder später, mehr oder weniger zu genügen, zur Gewohnheit gewordenen Hang nicht für unentbehrlich zu halten, in ihrer Neigung sich halbwegs befriedigt zu beruhigen. Möglicherweise lässt sie es nicht einmal bei blossen Entbehren und Sichbescheiden bewenden, drückt geradezu Abscheu aus, der, nicht minder im Triebe gewurzelt, verderblichen Hang und gefahrdrohende Neigung von Natur aus zurückweist.

Wo und wann nun im Begehren und Verabscheuen Zwang und Nöthigung schlechthin wirksam zu sein aufhören, da und dann fängt das Belieben an, für Eins oder das Andere sich zu entscheiden, es beginnt die Wahl. Natürlichem Bedürfniss gegenüber, wie gesagt, nicht sowohl darin, ob demselben entsprochen werden soll oder nicht, sondern nur im Ausmass und Auslese von mehr oder weniger naturgemässen Mitteln. Ebenso wird genussüchtige Begierde eine vollauf gewährte Befriedigung der minder gestatteten, Lust dem Unbehagen vorziehen, es wird immer wieder das Angenehme begehrt, das Unangenehme verabscheut werden. Und so lang Triebe und Beweggründe klar und entschieden vorliegen, ist leicht zu wählen. Die Qual beginnt erst, im Fall Bedürfniss mit dem Genuss, dieser mit der Befriedigung, allgemeingiltige Anforderung mit einem besonderen Wunsche, das Gewünschte mit dem daran geknüpften Unliebsamen, vor Allem Sinnlichkeit mit Uebersinnlichkeit in Widerspruch gerathen. Ueberdies kann die Befriedigung selbst eines natürlichen Bedürf-

nisses der eines anderen im Wege stehen, das Stillen der Begierde zugleich Lust gewähren und Schmerz bereiten, Vorthteile bieten und Nachtheile bringen, ohne dass die Wagschale nach einer oder der anderen Seite merklich sich neigt; es kann das was zunächst Annehmlichkeiten bietet, der Folgen wegen widerwärtig sein, was einerseits als unentbehrlich scheint, andererseits nicht bloß als überflüssig, sondern geradezu als schädlich sich ausweisen. Da ist es allerdings nicht leicht sich zu entscheiden. Indessen, so ganz blossen Belieben anheimgegeben, so völlig sich selbst überlassen, stellt sich die Wahl doch nicht heraus, im Falle, wo keine massgebenden Beweggründe, doch einflussnehmende und zu berücksichtigende Umstände und Verhältnisse den Ausschlag geben. Ist es dennoch thunlich Genuss dem Bedürfniss vorzuziehen, dann wird dieses eben nicht sehr dringend, das Gelüste dagegen sehr verführerisch sein; tritt ein angenehmer Zustand vor einem minder angenehmen zurück, dann verspricht möglicherweise gerade dieser anderweitige Vorthteile und Genüsse; wird eine tiefgewurzelte Neigung aufgegeben, ohne durch eine andere verdrängt zu sein, dann können äusserliche Anforderungen schwer in's Gewicht fallen. Nur wenn das eine Wählbare gerade so viel werth sein und gelten sollte wie irgend ein zweites, Eins eben so gut wäre wie das Andere, dann allerdings gäbe es weder Qual noch Wahl.

Begierde durch eine mehr oder minder zwanglose Wahl bestimmt bethätigt sich als Willkür: als das

Belieben, auf die eine oder die andere Art und Weise sich zu befriedigen, oder nicht zu befriedigen; als die Nöthigung, in einem und dem anderen Fall einigermaßen doch dem Bedürfnisse gemäss sich zu entscheiden.

Gier und Verlangen bringen die Wahl höchstens mit in Rechnung, dass sie, indem das Eine suchen und ersehnen, Anderweitiges ablehnen. Erst der Willkür gelten Befriedigung oder Nichtbefriedigung des Triebes, eine wie die andere als gleich mögliche Thätigkeitsweisen der Begierde. Nur allerdings, aus ursprünglicher Nichtbefriedigung des Triebes hätte die Begierde niemals entstehen, ohne Bedürfniss der Trieb von Natur aus niemals auf Befriedigung gerichtet sein können. Auch geht die Willkür nie darauf aus, den Zwang zu überwinden, dem unterwirft sie sich, sie wird nicht frei; und eben so wenig überschreitet sie in der Wahl das Belieben, unbekümmert um bewusstvoll zugedachte Nöthigung.

Ueber die Wirksamkeit und Thätigkeit von Kräften, Trieben und Begierden vermag sich die thierische Seele nicht zu erheben, damit schliesst diese an Leib und Leben bethätigte Geistigkeit ab. —

Ursache der Seele ist also die leibliche Kraft, ihr Beweggrund und Wesen aber der Geist, als Kraft selber die Seele, mit dem Leibe, durch den sie bedingt wird und den sie bilden hilft, entstanden. Geeint erwachen Leib und Seele zum Leben, geeint gehen sie durch's Leben, geschieden aus dem Leben.

Der Embryo, noch nicht beseelt wie das zur Welt gekommene Kind, noch keine geistige Kraft als durch Empfindung bewirkte Selbstbewegung, ist in der Empfindung nicht zum Gefühl, im Erleiden nicht zum Thun, in Wirkung und Rückwirkung nicht zur Thätigkeit und Bethätigung vorgeschritten. Angeborene Leiblichkeit bleibt aber trotz aller Bildung und Ausgestaltung die im Ganzen unumstössliche Grundlage jeder Seelenthätigkeit, beide derart mit einander im Zusammenhalt, dass die Begründung durch den Leib noch in geistigster Bethätigung nachwirkt, der Leib noch im stofflichsten Dasein Spuren von dieser an sich hat. Geist und Seele verhalten sich eben wie innerlich gebliebene und geäusserte Lebensthätigkeit zueinander, der Geist als Seele indem Empfindung als Kraft. Daher bei aller Verleiblichung wie der Geist auch die Seele als an und für sich unräumliches, im Raume weder Ort noch Platz einnehmendes, mit der Zeit entstandenes, in der Zeit bestehendes Wesen eine Thätigkeit, die ist, indem sie vorsichgeht, vorsichgegangen vergangen, ohne dass sie sonst irgendwie fortbestände. Die Seele ist für sich, sie ist Ich, wie der Geist es ist, wie Bewusstsein, Denken und Wissen es sind, eine im Begriffe persönlich gedachte Thätigkeit. Nur in diesem Sinne liess sich von ihr sagen, dass sie Kräfte und Triebe in sich habe, Dies oder Jenes thue und leide, sie das Thun und Leiden selber, durch Leiblichkeit bedingte Wirksamkeit selbstthätig für sich geworden.

Nach dem Ursprung der Seele hiesse im Grunde daher nach dem Ursprung der Kraft fragen. Ist nun die Möglichkeit naturwissenschaftlich ausgeschlossen, als ob die Kraft jemals einem blossen, von Bewegung und Wirkung entblösten Stoff entsprungen wäre, oder für sich entstanden ihrerseits hinterher den Stoff bewerkstelligt hätte, müssen Stoff und Kraft als die ursprünglich geeinten Grund- und Wesensantheile jeder Lebensstufe, sowie des Lebens überhaupt begriffen werden; so ist mit diesem Lebensgesetze auf die Ursprungsstätte der Seele hingewiesen. Wie die unmittelbaren Uebergänge geheimnissvoll verhüllend gleichsam ruckweise aus dem Kristall die Zelle, aus dieser das Ei entsteht; ebenso entreisst sich wie mit einem Sprung die geborene Leibesfrucht dem für sich unbeselten Leben, Seelenthätigkeit sich an sich seiender Wirksamkeit. Welcher Art aber die unmittelbare Vermittelung von Stoff und Kraft sei, in welcher Weise das einheitliche Leben selbstschöpferisch sich ursprünglich auseinandersetze, auf diese Lösung muss die Wissenschaft verzichten, so sehr sie deren annähernden Begriff zu ihren höchsten Aufgaben zählt, sie muss sich im Scheidungsvorgang von Leiblichkeit und Seelenhaftigkeit begnügen, geistige Thätigkeit von leiblicher thatsächlich unterschieden zu bekennen. Wie sie zu Stande kommt, wie sich vollzieht, darüber ist endgiltig nichts zu wissen, so erläuternd immerhin darauf hingewiesen werde, dass aus mineralischer vegetabilische, aus dieser animalische Wirksamkeit nur dann

entstehen, sofern in ursprünglicher Kraft bereits Keime vorgeschrittener Bewegungs- und Wirkungsweise enthalten sind, Lebensthätigkeit aber weder je rein körperlich, noch je bloß geistig verlaufen sein könne. Das Leben ist Stoff und Kraft, aber es wird es nicht, wenigstens für Vorstellung und Begriff es nicht. Dass leibliche Wirksamkeit und geistige Thätigkeit im Gehirn gemeinschaftlich begründet sind, im Entwicklungsverhältnisse von Sinneswirksamkeit diese entsteht, einmal entstanden aber auch selber vorsichgeht, die Wandelung ursprünglicher Geistigkeit aus der Leiblichkeit, und wieder der Uebergang von reiner Geistesthätigkeit zur leiblich vermittelten Bethätigungsweise spricht sowohl für die Grundeinheit, als auch für den Wesensunterschied von Stoff und Kraft als Lebenselementen.

Ermittelung und Vermittelung des Seelenbegriffes rufen auch die Frage nach den sogenannten Seelenvermögen in's Gedächtniss. Die Vorstellung, als ob das Vermögen eine noch gar nicht entwickelte Eigenschaft oder völlig zurückgedrängte Beschaffenheit wäre, von der Seele nach Trieb und Einsicht geltend zu machen oder nicht, kommt wissenschaftlich gar nicht in Betracht; nur als die Entwicklungsmöglichkeit einer bereits in Thätigkeit versetzten Wirklichkeit vermöchte sie so bestimmt zu werden, etwa wie sinnlich bewirkte Bewegung als die Möglichkeit ihrer Steigerung zur übersinnlich bethätigten. Eine gleichsam schlummernde, ganz und gar unthätige Seele, so

dass alle Thätigkeit vergangen, die Seele dennoch als *tabula rasa* erhalten sein könnte, gibt es nicht. Wenigstens Empfindlichkeit und mit der Empfindung zusammenhängende Bewegung muss gleichsam als Grundstock der Seele erhalten sein, damit je nach Bedürfniss und Anregung anderweitige Thätigkeitsweisen möglich werden. Vergeht Empfindung, tritt Bewusstlosigkeit ein, dann ist die Seele nicht mehr thätig, dann ist sie nicht mehr, so höchstens nur noch in der durch Leiblichkeit begründeten Möglichkeit erhalten, sofern aus der Leiblichkeit noch nicht alles animalische Leben gewichen, der Leib noch nicht zum Leichnam abgestorben ist. Denn, wie gesagt, zwischen leiblicher und geistiger Kraft liegt kein vertrocknetes Strombett des Lebens, so unauffindbar darin auch immerhin der Uebergang von körperlicher zur geistigen Thätigkeit sein möge.

Noch eine mit hiehergehörige Frage hört man aufwerfen: ob die Seele den Leib zur Gänze oder nur theilweise einnehme, ob sie als theilbar, oder als ungetheilte Einheit gedacht werden müsse.

Da Leib und Seele der lebensvolle Mensch, so kann es auch keinen Theil des Leibes geben, der theiligt am Leben unbeseelt wäre, keinen der ohne Kraft bestände, geistige Kraft als ursprünglicher Dolmetsch aller Seelenthätigkeit. Durch Empfindung bewirkte Bewegung kommt abgestuft an allen Körperteilen zur Geltung, Triebe und Begierden sind aber doch auch an besondere Gliedtheile und Werkzeuge

des Körpers gebunden, die unmittelbare Grundlage aller Seelenthätigkeit drängt sich im Gehirn zusammen. Von der Möglichkeit die Kraft zu theilen wird sonach auch die von der Theilbarkeit der Seele abhängen. Ist nun Kraft theilbar, sofern der ihr zugewiesene Stoff sich theilen und als getheilt denken lässt, so wird auch die geistige es nur sein, sofern individuelle Lebensstufen individuell theilbar sind, es wird jede Empfängniss dieser zugleich Theilung, Mittheilung eines neuen Seelenkeimes sein, dessen Mittheilbarkeit auf der Voraussetzung beruht, dass in Wirkung gesetzte Bewegung den Anstoss für eine leiblich vermittelt bewusstgewordene Bethätigung ermöglicht. An und für sich unterscheidbar ist die Seele eben so wenig theilbar, wie Kraft und Geist es so sind, wie sie denn auch nur als der Begriff ihrer einheitlich vermittelten Unterschiede eine oder die andere Entwicklungsbestimmung selber ist.

Damit hat sich auch schon die Frage nach dem Sitze der Seele erledigt. Denn dass trotz der im ganzen Körper verbreiteten Kraft nur im Gehirn die Verwandlung leiblicher Thätigkeit in Seelenthätigkeit vorsichgeht, gilt durch unbestrittene Thatsachen sicher gestellt, wogegen nichts darauf hinweist, dass dieselbe an einem einzigen Punkte des Gehirnes stattfinden müsste. Im Gegentheil sprechen schon die im Gehirn vertheilten Sinnesnerven einer Mehrheit von Vermittelungspunkten das Wort. Wie dem aber sei, keinesfalls berechtigen weder Erfahrung noch Erkenntniss

zu der Vorstellung von irgendeinem, etwa als geistigen *homunculus* sesshaften Seelenwesen, welches mittels der Nerven Sinneseindrücke zugeleitet erhielte, die es auf denselben Leitungsfäden auch behufs der Bethätigung seiner Kräfte, Triebe und Begierden zu benützen hätte.

Die Seele weist sich so in der That als der geistige Lebensantheil aus, welcher zum Beweise dessen, dass er es ist, der den Leib zusammenhält, denselben auch, indem er ihn verlässt, zum Leichnam zerfallen, das thierische Leben auf eine frühere Lebensstufe herabsinken lässt. Freilich verlässt die Seele nur dann und deshalb den Leib, wenn und weil dieser sie zuerst zu verlassen beginnt, wenn und weil die sie bedingenden Werkzeuge und Kräfte unverlässlich geworden sind.

II. Menschliche Seele.

In die Bethätigung des die menschlich-thierische Seele begründenden und wesensbestimmenden Bewusstseins greift der denkende Geist bereits mit ein: die thierische Seele, Ursprungsstätte der menschlichen, enthält die Wesenskeime dieser, ohne sie selber entwickeln zu können; die menschliche, aus der thierischen im Hervorgehen, wahrt diese vermittelt in sich, ohne über deren Thätigkeitskreis hinauszugehen behindert zu sein.

1. Gemüth.

In der mittels Empfindung bewirkten Kraft wird allmählich als weiterer Kristallisationskern für das Anschliessen von Seelenthätigkeiten das mit der Empfindung innig verknüpfte Gefühl wirksam. Immerhin mochte dieses bereits in die thierische Menschenseele, in den durch das natürliche Bedürfniss bedingten Genuss und das über die Sinnlichkeit der Gier hinausgekommene Verlangen mit eingreifen: ohne Ueberschreitung der mit der Empfindung zusammenhängenden Wahrnehmungen und Vorstellungen hätte es doch nicht vermocht, die Seele von den Fesseln thierischer Befangenheit zu befreien, ohne zum besinnungsvollen Selbstbewusstsein vorgeschritten zu sein, wäre es doch nicht befähigt gewesen, einem für sich abgeschlossenen Seelenleben zum Ausgangspunkt zu dienen.

Selbstbewusst durch das Gefühl begründet gedankenvoll bethätigt, wird aber die Seele zum Gemüth.

Gefühl und Gemüth sind stammverwandt, als Thätigkeitsweise des Selbstbewusstseins jenes diesem grundwesentlich gleich, durch geistig vorgeschrittenere Entwicklung und vertieftere Ausgestaltung das Gemüth vom Gefühle gleichwohl abgehoben.

a) Leidenschaft.

Ob sinnlich, ob übersinnlich, Gefühle bringen dem Gemüth eine grundverschiedene Beschaffenheit und Ei-

genthümlichkeit zu, vom Gefühle des Wohlseins bis zur Erweckung des Lustgefühles und dessen genussüchtiger Berauschung, vom Gefühle des Unwohlseins bis zur Entwicklung des Schmerzgefühles und seiner Gipfelung in qualvoller Pein, aber auch von Wohl oder Weh bis zur Wonne oder Verzweiflung gesteigert. Und wie so Aufschwung der Gefühle über jedes natürliche Ebenmass hinaus, bedingt das Gemüth wohl auch Herabsinken unter dasselbe, wie Stärke auch Schwäche der Gefühle.

Liegen nun dem Gemüthe lebhafte Gefühle zu Grunde, in ergreifender Weise auf Körper und Geist rückwirkend, dann bringt es sich selber als Leidenschaft zur Geltung, je nachdem mehr der Sinnlichkeit oder Uebersinnlichkeit zugethan, in Lust oder Freud', in Schmerz oder Leid.

So wurzelt im Lustgefühl eine Gattungsbestimmung der Leidenschaft als sinnliche Genusssucht: Ueppigkeit der Tafelfreuden, einzig und allein besorgt den Leib zu pflegen, genug oft Hand in Hand mit einem Geschlechtstriebe, alles Sinnen und Trachten in wolüstige Gefühle aufgelöst. Aber auch Vergnügungssucht trägt zumeist nur den Anstrich eines geistigen Genusses zur Schau, Dahinleben in Saus und Braus gilt nur zu oft als begehrtlichster Lebensgenuss. Wie zur Sühne stellt sich, in Folge von Uebersättigung, Bezähmung und Ausrottung fleischlicher Gelüste durch Kasteiung und qualvolle Marter ein.

Andererseits, Leidenschaft im Gefühl der Lust

zugleich das der Freude, die lustvolle freudig bewegt in ihrer mächtigsten Begierde, erhebt sich die Liebe zum Mittel- und Höhepunkt aller lust- und freudeathmenden Gefühle. Einen wilden Schössling treibt schon die Genusssucht hervor, Lust als sinnlichen Hebel des Liebesgefühles im unwiderstehlichen Zuge der Geschlechtsliebe. Denn erst im geistigen Zusammenklang, in der Selbstergänzung des Einen durch Entwicklung und Förderung des Anderen genügt sie ihrem Zweck und Wesen, diesem auch erst in der liebevollen Verbrüderung der Freundschaft, woran die vielen „lieben Freunde“ (Οἱ φίλοι, οὐδεὶς φίλος) allerdings keinen Theil haben, desgleichen in der Eltern-, Kindes- und Geschwisterliebe, über das durch die Bande der Natur abgenöthigte Mass von Anhänglichkeit hinaus. Es ist der Geist, welcher jeder Art von Liebe die letzte Weihe ertheilt, das Bewusstsein geistiger Verwandtschaft und Gemeinschaft, wodurch Dankbarkeit, Verehrung und Bewunderung genährt werden; es ist die vernünftige Angemessenheit, welche auch der Selbstliebe in gewissenhaft abgewogener Achtung und Theilnahme ihre Berechtigung sichert.

Im schärfsten Gegensatz zur Liebe steht der Hass, die Auflehnung des Gemüthes wider jedes ihm zugefügte oder auch nur zuge dachte Leid, gleich der Liebe eine Grundkraft leidenschaftlicher Triebe und Begierden, eben so wenig ausnahmslos verwerflich, wie jene unbedingt löblich. Im Gegentheil: unversöhnlicher Hass, wo er hingehört, offene Feindschaft

und unverhehlter Widerwille anstatt verlogenen Freundslichthuns. Sollte doch rücksichtsloser Ausdruck sittlicher Entrüstung und eines im guten Recht begründeten Unwillens dem Gemüth eben so gut zur zweiten Natur sein, wie dem Schönheitsgeföhle unüberwindlicher Eckel und Abscheu vor Scheusslichkeiten. Noth dagegen thut es, menschenfeindliche Verbitterung schon um seiner selbst willen zu bekämpfen, Anfällen von Jähzorn zu widerstehen und die Rache auf das Mass sittlich und rechtlich erlaubter Wiedervergeltung einzuschränken; desgleichen dem Neide entgegenzutreten, der blossen Missgunst, ohne Drang dem Beneideten es gleich zu thun, ohne Aussicht das Beneidete zweckmässiger verwerthen zu können; vor Allem aber der Schadenfreude aus dem Wege zu gehen, der höhnischen Lust am Unglück, die von der Bosheit, Andere in's Verderben zu stürzen, um an ihrem Jammer sich zu weiden, nurmehr einen Schritt entfernt ist. Auch gegen das sich selbst durch Fehltritt und Vergehen zugefügte Leid wende sich der Hass. Denn sich selbst lieben, heisst in erster Reihe seine Sünden und Fehler hassen.

Auf eine dieser Hauptbestimmungen der Leidenschaft wird sich jede weitere derartige Gemüthsbeschaffenheit zurückführen lassen; nur müssten zu ihrer Ergänzung auch die gemischten Geföhle in Anschlag gebracht werden, geht etwa mit überreizter, im Uebermass befriedigter Genussucht eine halb fade halb verrückte Uebersättigung einher, die als Blasirtheit sich

breit macht, gibt sich Eifersucht als höchster Liebes-eifer mit dem Gefühle des Argwohns zugleich dem des Hasses preis.

b) Gleichmuth.

Leidenschaft macht das Gemüth leiden in Entbehrung und Freuden. Gerade deshalb vermag sie sich auf die Dauer nicht zu behaupten, es wäre denn auf die Gefahr hin, das Gemüth in eine krankhaft lähmende Verstimmung oder überspannte Steigerung hineinzureissen. Zum Glück regt nicht jedes Gefühl Leidenschaften auf, ohne deshalb das Gemüth unberührt zu lassen. Nur dass Leidenschaftlichkeit auf die Kraft und Macht des Gemüthes zuerst merksam macht, dessen auffälligste Erscheinung ist, sichert ihr die Bedeutung, vor anderweitiger Thätigkeitsweise des Gemüthes erkannt und genannt zu werden, das selber, je mehr es der ihm gleichsam im Durchschnitt dargebotenen Gefühle bewusst wird, um so befähigter sein wird, jede noch so leise in ihm angeschlagene Saite ausklingen zu lassen. Auch steht ihm an leidenschaftslosen Gefühlen eine um so reichere Fülle zu Gebote, je öfter selbst heftige Gemüthsstimmungen in ursprünglich unscheinbaren Gefühlen wurzeln.

Das auf massvollen Gefühlen beruhende Gemüth bestimmt sich selbst als Gleichmuth.

Zwischen dem von Natur aus stillbewegten Gemüthe und dessen Beschwichtigung nach einem überstandenen Gefühlssturm liegt für es die Möglichkeit

einer sozusagen unendlichen Entfaltung und Ausgestaltung. Denn, nicht als ob Gleichmuth in einem unbewegten Gleichgewichte der Gefühle bestände, mit dem Muth Gefühlen entgegenzutreten und ihren Widerstreit zu begleichen, nichts zu thun hätte. Möge er immerhin in stumpfe Theilnahmslosigkeit versinken, gleichgiltig für eigenes Wohl und Weh, gleichgiltig für Anderer Leid und Glück, ein durchschnittliches Merkmal des Gemüthes ist derlei Trübsinn eben so wenig, als Raserei und Tobsucht es für die Leidenschaft sind. Wohl aber bleibt ihm die Aufgabe vorbehalten: nicht mehr einem oder dem anderen Gefühle ausschliesslich sich preiszugeben, Leidenschaften in Schranken zu halten, einen halbwegs beschwichtigenden Ausgleich im Gemüthe herbeizuführen.

Natürlich stützen sich auch Bestimmung und Auseinandersetzung dieser Gemüthsbewegung auf die dem Gemüthe zu Grunde liegenden Gefühle der Lust und des Schmerzes, der Freude und des Leides.*)

*) Seit Kant ist die Unterscheidung des Gemüthes als Leidenschaft und Affect gebräuchlich. Kant geht von der Eintheilungsweise der Wolf'schen Psychologie aus: Leidenschaften und Affecte unter dem Begriffe des Begehrungsvermögens zusammenzufassen, ohne sonderlich an derselben festzuhalten. Der Affect wird weder von Leidenschaft, noch vom Gefühle mehr als obenhin unterschieden, einerseits ohneweiters als das Gefühl bestimmt, welches die Vernunft nicht aufkommen lässt, andererseits demselben im Vergleich dauernder Leidenschaften ein mehr nur vorübergehendes Bestehn zugeschrieben, aber doch auch tiefgreifenden Gemüthsbewegungen, wie dem Grame oder der Hoffnung, Ausdauer nicht abgesprochen.

Wie in Genusssucht die ursprüngliche Quelle der Leidenschaft, so liegt in der Genügsamkeit der Ausgangspunkt mehr gleichmüthiger Gemüthsbewegung, es gewährt Mässigkeit, die Grundbedingung dauernder Genussfähigkeit, in halbwegs genügender Befriedigung unentbehrlicher Lebensbedürfnisse ein immer wieder erneuertes Sichbetheiligen an Lust und Genuss, an Ruhe und Erholung nach gethaner Arbeit, an einer von Trägheit und Faulheit immerhin noch weit abliegenden Behaglichkeit. Anspruchlosigkeit und Zufriedenheit gehen Hand in Hand. Freilich, ohne den Stachel des Ungenügens, ohne Ausbrüche des Unfriedens kein Fortschritt zum Besserwerden, keiner zum Bessermachen, ohne das Bewusstsein von der Berechtigung verdienter Ansprüche keine selbstbewusste Verzichtleistung. Nur unrettbarer Mittelmässigkeit mag unbewusste Bescheidenheit wohl anstehen, nur niederer Denkungsart sichwegwerfende, bedientenhafte Demuth angemessen sein.

Erreicht aber Genügsamkeit nicht einmal das Mass ihr zuträglicher, nothwendiger Empfänglichkeit, überschreitet sie einsichtsvolle Selbstbeschränkung, dann allerdings läuft sie Gefahr in Gleichgiltigkeit umzuschlagen, in das Gegentheil einer leidlichen Gemüthsstimmung. Enthaltksamkeit, Abhärtung und Selbstverläugnung führen möglicherweise einer Bedürfnisslosigkeit zu, die nicht nur mit Ruhe und Kaltblütigkeit erleidet, was nicht zu ändern ist, die in Stumpfsinn verfallen, oder aus eigensinniger, selbstquälerischer Ver-

sagung auch nicht einmal nach den sich darbietenden Genüssen die Hand auszustrecken der Mühe werth erachtet. Und so innig mit welterfahrenem, wohl abgewogenem Gleichmuth Fassung, Würde und Ernst des Lebens einhergehen: ebenso leicht arten mit engherziger Gleichgiltigkeit für das Wohl und Weh Anderer Fassung in unbeugsamen Trotz, Würde in Schroffheit und Härte, Ernst in Missmuth und düstre Verstimmung aus. Nur freilich, auch die geduldigste Langmuth kann sich nicht immer Verdruss und üble Laune, Grämlichkeit und mürrisches Wesen ersparen, auch ein in sein widriges Schicksal ergebenes Gemüth kommt nicht ohne Anfällen von Lebensüberdruß davon. Uebersättigtes Sichpreisgeben und gefühllose Theilnahmslosigkeit sind aber bereits völlig abgewichen von jenem Ebenmasse des Gleichmuthes, das wie es mit Ergebung Schmerz und Leid trägt, auch massvoll in Lust und Freude sich auslebt.

Mehr geistigen Ursprunges, obschon bei Weitem nicht jederzeit auf geistige Ziele gerichtet, auch weniger gleichmüthig, führt sich Gemüthsbewegung als Hoffnung und Furcht ein.

Jene der erste und letzte Trost, als Glücksantheil selbst dem Unbeglückten nicht vorenthalten. Doch gibt es auch nichts trostloseres, als eitles Hoffen, nichts mehr trügerisches, als von einem Tag zum anderen glückbringendem Zufall erwartungsvoll entgegenzusehen. Nur zuversichtliches Vertrauen auf sich selbst mit Ausdauer gepaart, möchte jederzeit preis-

würdig sein. Also nicht die Geduld, welche in kleimüthiger Ergebung alles Ungemach über sich ergehen lässt, fromm und matt die Hände in den Schoss legt, sondern das einsichtsvolle Geduldhaben mit sich selbst und Anderen in der Ueberwindung auferlegter Mühe und Schwierigkeiten bei Erreichung ernster Lebenszwecke; nicht jener Uebermuth, der im trotzigem Gefühl seiner Sicherheit und dünkelfhafter Ueberschätzung mit Dreistigkeit zugreift, sondern das unverzagte Gemüth, dem trotz der Würdigung vorgefundener Schwierigkeiten, bei vollem Bewusstsein übernommener Verantwortung, immer wieder die Hoffnung erwächst, mit zäher Beharrlichkeit und freudiger Gewissheit auf sein Ziel auszugehen.

Das natürliche Gegentheil der Hoffnung ist die Furcht, eine durch die andere wo nicht im Gleichgewicht erhalten, so doch vor einseitigem Ausschlag bewahrt. Es gibt keine Hoffnung, ohne Befürchtungen Raum zu geben, keine Furcht, dass nicht irgend ein Hoffnungsschimmer selbst die düsterste Trostlosigkeit durchbräche. Leicht ihrer Meister zu werden ist es nicht, sie mehr als irgend eine andere Gemüthsbewegung durch körperliche Zustände bedingt. Daher Unruhe und Beklommenheit, Kleinmuth und Schreckhaftigkeit genug oft geradezu unüberwindlich. Aber auch mit der Furcht zusammenhängende Niedergeschlagenheit, Kummer und Sorge gehören zu den tiefgreifenden Gemüthsbewegungen, desgleichen Angst, Muthlosigkeit und schwermüthige Verstimmung.

c) Herzlichkeit und Herzlosigkeit.

Immerhin sei das Gemüth durch Gefühle bedingt und bestimmt, der innerste Beweggrund jeweiliger Betätigung kommt ihnen nicht zu; immerhin bezeuge das Gemüth bald leidenschaftlich bald mehr gleichmüthig mannichfaltige Beschaffenheit, sein Wesen ist damit nicht erschöpft. Schon in ursprünglicher Auseinandersetzung, mehr noch im Verlaufe vorgeschrittener Entwicklung heisst es neben dem Wirkungsgrade dessen ihm eigenthümliche Werthbestimmung in Betracht ziehen. Gleichviel ob Gefühle des Schmerzes oder der Lust das Gemüth bewegen, jedes Gefühl konnte ihm zum Lobe gereichen, jedes ihm Misfallen bereiten. Leidenschaft wird missbilligt, Gleichmuth belobt: alles wahrhafte Grosse in der Welt kommt aber doch nicht ohne Begeisterung zu Stande, wogegen lässiger Gleichmuth, obschon vielleicht nie viel Schaden, doch gewiss noch weniger Nutzen stiftet; Gefühle der Liebe machen den besseren Theil des Gemüthes aus: zu lieben aber was nicht liebenswürdig, ja was hassenswerth ist, oder sich und Andere in schrankenlosen Liebesgefühlen preiszugeben, wäre doch auch selbst des liebebedürftigsten Gemüthes unwürdig.

Einzig und allein auf Ausgangspunkt und Kraftausmass der Gefühle kommt es in Betreff der Gemüthsart und deren Eigenthümlichkeit nicht an. Kein Gefühl steht dem Gemüthe unbedingt zu, keins ist unbedingt zurückzuweisen, jedes wird je nach dem Ziele,

welches das Gemüth sich setzt, je nach dem Zwecke, welchen es verfolgt, zum Guten oder Bösen ausschlagen, lobens- oder tadelnswerth heissen, es wird das Gemüth erst als Herzlichkeit und Herzlosigkeit unterschieden endgiltiger Angemessenheit sich bewusst sein. Gewissenhaftigkeit beginnt sich unter der Hand einzustellen.

Herzlichkeit ist Gemüthlichkeit. Nur während diese das weiche, leicht bewegliche, unbefangene sich hingebende Gemüth bleibt, zieht jene neben Gutmüthigkeit und Leidenschaftslosigkeit auch heldenmüthige und begeisterte Gefühle in ihren Bereich. Ob aber durch Aufwallung, ob tiefer bewegt, jedenfalls entspringt der Theilnahme an Anderer Freud' und Leid, Lust und Schmerz die Quelle aller Herzensgüte: Mitleid, der menschlichste Zug des Herzens, welcher selbst das härteste Gemüth durchbricht; neidloses Erfreuen am günstigen Geschehe Anderer, dem kaum das feinführendste Gemüth genügt. Das Herz ist gut, das Gemüth unverdorben, ein theilnehmendes Wort wird dem Hilfsbedürftigen nicht leicht versagt, Regung des Mitleids bricht unwillkürlich hervor. Nur ist Jedem nicht zu helfen. Auch gibt es verstellte Dürftigkeit und erlogenen Jammer, Vorsicht in Beileidsbezeugungen, Misstrauen in Theilnahmsversicherungen, sind noch keine Hartherzigkeit. Ueberdies mag an dem mehr oder weniger günstigen Schicksal so manches Theilnahmebedürftigen wenig gelegen sein, ob Nullen im Glücke sitzen, oder mühselig um ihr Dasein kämpfen, ob Dutzend-Men-

schen irgend einen Vortheil erhaschen, oder hier und da zu kurz kommen, am Ende ziemlich gleichgiltig sein. Anstatt die Theilnahme zu zersplittern, Gefühle gutherzig zu vergeuden, wäre es überhaupt nicht weiser, selbst liebevoller, Geist und Herz einem edlen Zwecke zuzuwenden? Ja auch Selbstliebe in unpartheiischer Werthschätzung hat noch immer weit hin zu der Gemüthslosigkeit, welche aus engherziger Besorgniss für sich selbst Andere mit Seelenruhe zu Grunde gehen lässt.

Und so führt sich das Gemüth in der That als die ursprüngliche und bei weitem allgemeinste Wesenseigenthümlichkeit der menschlich bestimmten Seele ein: als jene, es beruht auf dem Gefühle, der frühesten Entwicklung des Selbstbewusstseins; als diese, es schiesst in ihm bereits die ganze Inhaltsfülle der menschlichen Seele im Keime mit auf.

2. Gewissen.

Unbefangenheit kennzeichnet die Thätigkeit des auf dem Gefühle beruhenden Gemüthes, Gefühl die Unmittelbarkeit seines Bewusstseins. Unbesorgt überlässt es sich der Lust und Freude, unbeirrt erträgt es Schmerz und Leid: nur sich selbst brauchte es zu vertrauen, irgend ein den Umständen und Verhältnissen angemessenes Gefühl wird sich als Richtschnur geltend machen; nur dem jeweiligen Triebe zu folgen, fehlerlose Naturgemässheit von selbst sich einstellen. Sich zurechtweisen zu lassen, sich zu rechtfertigen, fällt ihm

nicht ein. Immer wieder halte es das bedenklich gewordene Bewusstsein dem ungelehrigen Herzen vor, es glaubt ihm wenn das Erstemal, auch das Tausendstemal nicht, folgt immer wieder dem unwiderstehlichen Zuge seiner Gefühle, vertraut und baut auf sich selbst. Und wie unzuverlässig, wie unstät ist es doch! Wie leicht fällt es aus einem Gegensatz in den anderen, verläugnet und verwirft es Gefühle, die noch kurz zuvor das tiefste Ergriffensein verriethen! Wie schnell steigern sich leiseste Regungen zu einer Triebe und Begierden unersättlich in sich verschlingenden Macht, wie unerwartet machen tief gewurzelte Gemüthsbewegungen einer gleichgiltigen Stimmung Platz! Wo bleibt da der glückliche Griff, der gelungene Wurf, wo die unfehlbare Sicherheit?

Das im vollen Zuge begriffene Gemüth beirren derlei Bedenken wohl nicht. Je mehr sich ihm aber das es vermittelnde Bewusstsein gegenüberstellt, um so mehr geht es auch selber in sich, das Gefühl erhebt sich zur Besinnung, diese kommt im Gefühle selber zur Wirkung, aus dem bedenklich gewordenen Gemüthe geht als selbstgewisse Bewusstseinsbethätigung das Gewissen hervor.

Dieses erst bringt das Gemüth zu sich selbst, damit es aber auch über es selber hinaus. Denn so entschieden das Gemüth im Bewusstsein begründet sei, es selbst ringt sich gar nicht, oder doch nur flüchtig zur Besinnung heraus, während mit dem über die bewusstgewordene Thätigkeit des Gemüthes aufgekommenen

Bedenken, mit bedachtvoller Selbsterkenntniss und dem Bewusstsein von deren grundverschiedener Bethätigung, Inhalts- und Formentwicklung des Gewissens sofort sich einstellt.

a) Der Zweifel an sich selbst.

Nicht Aufgabe des Gewissens ist es, die Gewissheit des Wissens zu erweisen, wohl aber liegt es ihm ob, indem es Unbefangenheit und Unverantwortlichkeit des Gemüthes bedenkt, die Urtheilsfähigkeit dieses seines Denkens zu erproben. Dass es die Naivetät des Gemüthes anzuerkennen bemüsst ist, dieser Ueberzeugung verschliesst es sich nicht, trotz alles Auflehns wider dessen letztwillige Behauptung. Ist es doch nicht einmal in dessen wohlbedachter Zurückweisung seines Erfolges so ganz sicher. Möglicherweise beharrt das Gemüth ungeachtet aller Einwendung in Leidenschaft und Gemüthsbewegung, ähnlicherweise wie es vom Gewissen bekämpft wird, gegen das Gewissen gerichtet. Freilich, lehnen Gefühle wider Regungen des Gewissens sich auf, ist es schon dieses selber, welches Bedenken und wider Bedenken Einsprache erhebt, Unverlässlichkeit und Unzulänglichkeit seiner gegen die Gemüthsrichtung vorgebrachten Gründe sich zum Bewusstsein bringt und so, indem es Bedenken auf Bedenken häuft, wie als den Zweifel an der unbedingten Unbefangenheit und Unverantwortlichkeit des Gemüthes, endlich als den Zweifel an sich selbst sich bekennt.

In der Gewissheit seines Bewusstseins dadurch beirrt, dass es die gegen das Gemüth erhobene Einsprache auch in Betreff seiner selbst bedenklich macht, verwickelt sich das Gewissen in einen schwer lösbaren Zwiespalt: dem Gemüthe verleidet es die Unbefangenheit und gläubige Berechtigung, ohne ihm doch einen ausreichenden Ersatz dafür zu bieten; es vermag das Gemüth weder unbedingt anzuerkennen, dazu ist es zu besonnen, noch dasselbe gleich einem Missgriff zurückzuweisen, dazu ist es seiner selbst nicht sicher genug. Statt der Zuversicht stellt sich ein Hin- und Herschwanken ein, worin sich das Gewissen möglicherweise als die Unwissenheit zu bekennen genöthigt sieht, weder seinem Auseinanderkommen, noch der Uebereinstimmung mit dem Gemüth auf den Grund zu sehen. Gleichwohl wird es voraussichtlich noch weniger in völliger Ungewissheit, als auf dem Standpunkt unbefangener Gewissheit verharren, es wird selbst auf die Gefahr hin, sich zu täuschen, lieber an dem einigermaßen unzweifelhaften Bewusstsein festhalten, statt in einem rath- und ruhelosen Hin- und Herwerfen sich abzuängstigen. Der Zweifel an sich selbst müsste sich zur Verzweiflung steigern, falls ihm alle Aussicht benommen sein sollte, je sich einer solchen Lage zu entreissen.

Und da möchte dem Gewissen behufs seiner Entscheidung wohl nichts anderes übrig bleiben, als in jedem besonderen Falle Gründe und Gegenstände wohlbedacht abzuwägen. Gewinnt es derart auch nicht die

unfehlbare Sicherheit, durch eine derlei Zurechtlegung nicht den Wesensbeweggrund seines Bewusstseins, immerhin vermag es sich in seiner Selbstbestimmung auf eine Wahrscheinlichkeitsabwägung zu stützen, immerhin mit Berücksichtigung früherer Vorfälle, mehr oder weniger seiner sicher geworden, eines verhältnissmäßigen Haltes sich zu versichern. Jedenfalls dürfte dieser rathloser Ungewissheit vorzuziehen sein. Auch ist es ja derart nicht geradezu unmöglich, in der Selbstbestimmung einen Grad von Zuversicht zu erreichen, der die Gewissheit so gut wie zweifellos macht. Sind die den besonderen Fall betreffenden Gründe nach bestem Wissen und Gewissen erschöpft, ist derselbe mit anderen ähnlichen Vorfällen abgewogen, sprechen zahlreiche Beispiele und Belege für das gleiche Vorgehen, um so eher wird es selbst bedenklicher Gewissenhaftigkeit gestattet sein, die so gewonnene Meinung als Austrag der Ungewissheit hinzunehmen.

b) Selbsterkenntniss.

Mit dem Zweifel ist dem Gewissen bereits der Anstoss gegeben, der Abwägung äusserlicher Verhältnisse und Umstände immerhin eingedenk, die Entscheidung behufs seiner Berechtigung in sich selbst zu suchen, um endlich Grund und Wesen seines Denkens und Thuns begreifen zu lernen. Es heisst dies das durch den Unfrieden und das Ungenügen des Zweifels angeregte Wissen von seinem Gewissen, in dieser seiner Bethätigung als Selbsterkenntniss bezeugen.

Da wäre denn auch hier noch des Gemüthes zu gedenken. Führt doch jeder Aufschwung, jedes Zurücksinken des Selbstbewusstseins eine Wandelung im Gemüthe herbei, dem es trotz des Insichgehens wohl nie so recht gelingen will, alles das zu denken und auszusprechen, wovon es bewegt wird, dem die Sprache zu arm dünkt für seine Tiefe und Ueberschwänglichkeit, während es doch selber der Vorwurf trifft, im Bewusstsein unaufgegangen, vorzeitig zu verstummen, im Hingerissensein des Gefühls mehr einem Aussersichsein des Geistes gleich, als dass es einer Selbsterkenntniss nahe stände. Nur freilich, sobald leidenschaftliche Aufregung, im Höhepunkte ihrer Verücktheit und Verrücktheit ohnehin stets nur auf die Dauer von wenigen Augenblicken zusammengedrängt, einigermaßen nachzulassen beginnt, eine gleichmüthigere Gemüthsbewegung Platz greift, ist es mit derlei Selbstbewusstlosigkeit auch schon vorüber. Denn wohl vermag das hellauflodernde Feuer der ersten Liebe durch die Gluth seiner Leidenschaft jeder Regung der Besonnenheit und Bedächtigkeit zu widerstehen, wohl Ingrimm des Hasses und der Rachsucht jede Ahnung und Mahnung des Gewissens im Keime zu ersticken, ohne dass doch Liebe oder Hass den Warnungsruf der Vernunft je dauernd zu überhören vermöchten. Wird aber von dem Masse der Unbefangenheit des Gemüthes das seiner Unzurechnungsfähigkeit abhängig gemacht, dann liegt es auf der Hand, welche Bedenken gegen eine gewissenslose, für ausnahms- und bedin-

gungslos ausgegebene Unverantwortlichkeit erhoben werden müssten. Nur krankhaft gesteigerte Leidenschaft, nur zum Stumpfsinn herabgesunkener Gleichmuth entheben aller Zurechnung, wie im Guten auch im Bösen, wogegen jede anderweitige Gemüthsbewegung, der Sinne mächtig und von eigentlich geistiger Störung unberührt, für ihr Thun und Lassen einstehen muss, wie denn ja nicht einmal der Trieb, trotz seiner Unwiderstehlichkeit, nicht die Begierde, trotz des unabweisbaren Bedürfnisses von aller Verantwortung entbinden.

Erst der durch ein in sich gegangenes Gemüth angeregten Gewissenserforschung mag es gelingen, in besinnungsvoller Rechtfertigung ihrer selbst sicher zu sein. Doch mache auch sie sich darauf gefasst, ob schon sie bei sozusagen unendlicher Mannichfaltigkeit und Richtungsverschiedenheit ihres Vorgehens, von dem für unfehlbar richtig gehaltenen Standpunkt aus Schritt für Schritt die gleichbedachtvolle Weise einhält, auf eine durch und durch zweifellose Entscheidung als unerreichbar zu verzichten. Zum Glück, dass Ziel und Zweck für die entschiedene Richtung und Entwicklung der Selbstentscheidung den Ausschlag geben. Denn das Ziel, ist es nur des Strebens werth, versöhnt selbst mit Umwegen, der Zweck, ist er nur selber heilig, schon weil er kein unheiliges zulässt, heiligt auch das Mittel.

Das Gewissen erforschen heisst somit seines Wissens sich versichern, indem sich selbst kennen ler-

nen, heisst mit dem innersten Wesen seines Tichtens und Trachtens sich vertraut machen. Gibt es doch auch auf diesem Standpunkte nichts Tieferes, nichts Höheres als das Wissen vom Denken, vermag doch auch hier der Geist nicht hinauszugehen über die sich selbst abgewonnene Bestimmung wissentlicher Gewissheit. Daher die Aufgabe des nimmer ruhenden Gewissens: in der Erforschung des Ausgangspunktes und der Richtung, der Wege und des Zieles, der Mittel und des Zweckes seiner Wissensbethätigung so weit zu gehen, als es ihm überhaupt nur möglich ist. Denn was in dieser letzten Selbstschau bei aller Umsicht und Schärfe nicht zu lösen gelingt, das müsste ihm leicht für immer verloren sein. Aufrichtige, unerbittliche Strenge gegen sich selbst ist aber nichts Leichtes, noch es Jedermanns Sache, von sich selbst gewissenhafte Rechenschaft sich zu geben, über sich selbst zu Gerichte zu sitzen. Und doch wieder: auf den Gewissensrath eines Zweiten hören, nach Andern sich richten, ohne sich selbst gehört, ohne den Schwerpunkt seiner Denk- und Handlungsweise in sich selbst gefunden zu haben, hiesse um sein Gewissen sich bringen. Am besten würde wohl eine Gewissenserforschung, die ihr Endergebniss als Grundsatz oder Gebot auszusprechen wüsste, dem Bedürfniss einer wohlbedachten Selbsterkenntniss genügen, derart nicht blos Abrechnung mit der Vergangenheit, auch nicht ausschliesslich Beherzigung der Gegenwart, zugleich eben so sehr als vorsorglicher Blick in die Zukunft beglaubigt.

c) Das Bewusstsein des Guten und Bösen.

Als Herzlichkeit und Herzlosigkeit bekennt das Gemüth die für es grundwesentliche Bestimmung und Auseinandersetzung seiner Kraft und Macht. Je mehr nun das Gewissen, Gefühle anzuerkennen oder abzuweisen gedrängt, Ziele und Zwecke seines Denkens und Thuns auf ihre Nöthigung prüft, desto mehr sieht es sich bemüssigt, in seiner Beurtheilung an die Begriffe des Guten und Bösen als für seine Selbsterkenntniss massgebend sich zu halten, so selber das Bewusstsein des Guten und Bösen.

Während die thierische Seele, um leibliches Gedeihen bekümmert, Nützliches vom Schädlichen zu unterscheiden sich anschickt, geht menschliche Seelenthätigkeit in gewissenhafter Selbsterkenntniss auf den sie wesensbestimmenden Grundunterschied aus. Und gut an und für sich ist allerdings nur das der Vernunft gemäss Gewusste und Bethätigte, wogegen ein natürlich Gutes, das Vernünftige wider sich, auch schon den Zwiespalt an sich hat. Dass aber mit dem Bewusstsein des Guten und Bösen das Gewissen selber ein gutes oder böses wird, erfährt und erkennt es an sich, mit seinem Bewusstsein in Uebereinstimmung oder Widerstreit. Denn von Natur aus ist es weder gut noch böse: durch Sinnlichkeit gefesselt noch nicht vernünftig genug, um mit seiner Natürlichkeit in Zwiespalt zu gerathen; dem Makel und Fehl des Bösen

durch die Erbsünde verfallen, zugleich im Stande der Unschuld, zum Guten befähigt und zur Selbsterlösung berufen.

Das gute Gewissen erringt sich denn auch im Bewusstsein vernünftiger Selbstachtung den höchsten Lohn und Preis, jederzeit in unnachsichtiger Selbsterforschung auf die rückhaltslose Anerkennung des Guten bedacht, damit seiner Entscheidung behufs der Geltung eines endgiltigen Urtheilsspruches versichert. Nur selbstverständlich, dass auch das gründlich durchforschte Gewissen, das gewissenhafteste Wissen nicht unfehlbar ist. Immerhin wird sich aber selbsterrungener Gewissensrath, wo nicht als der beste, doch der vertrauungswürdigste ausweisen, wie denn nur leichtfertige Gemüther und zweifelsüchtige Gewissenhaftigkeit von aller Welt berathen sein möchten.

Im grellen Gegensatz zum guten steht das böse Gewissen, Noth und Pein des Selbstbewusstseins. Nicht etwa, dass sinnliche Begierden und Gefühle, selbst als ausschliesslicher Beweggrund damit einhergehen müssten, weiss sie nur das Gewissen vor sich und der Welt zu vertreten; wohl aber reisst es das Bewusstsein, mit besserer Einsicht entzweit, aus Schlaffheit oder geradezu mit Absicht verwerflichem Sinnen und Trachten preisgegeben zu sein, in eine angst- und qualvolle Unruhe hinein. Nicht einmal Gewissenlosigkeit, roh genug unbewusst schlecht zu sein, nicht einmal Bösartigkeit, verstockt genug das Bewusstsein ihrer Niederträchtigkeit zur Schau zu tragen, sind vor An-

wandelung reuevoller Selbstanklage gesichert. Gewissensbisse sind der Fluch der bösen That, Selbstverachtung ist die härteste Verurtheilung, von schärfster Gesetzesahndung kaum zu überbieten.

Das Gewissen bewährt sich so als die aus dem Gemüthe hervorgegangen zweifelerfüllte, in Selbsterkenntniss zur Besinnung gekommene, im Guten und Bösen ihrer selbst gewiss gewordene Bethätigung des Geistes, indem auch ihr der Zweifel zum Salz des Denkens geworden, welches die faule Meinung und eine in blinder Zuversicht sich einwiegende Gläubigkeit vor geistigem Tode bewahrt. Immerhin stehen aber Gemüth und Gewissen im innig verwandtschaftlichen Zusammenhang: jenes durch dieses ergänzt möglicherweise natürlichen Reizes und der Einfalt seiner Unbefangenheit entkleidet, dafür zur bedachtvollen Gefühlsbethätigung geläutert; dieses wo nicht der Gemüthlichkeit zugänglich, so doch in seiner Rücksichtslosigkeit und schroffen Bethätigung durch den Einfluss des Gemüthes gemildert. Irrt das Gewissen so lang es zweifelt, im Bewusstsein des Guten und Bösen selber gut oder böse, weiss es sich doch sicher genug, sofern es nur dieses sein Bewusstsein vernünftig zu bedenken wusste.

3. Wille.

Lässt sich die menschliche Seele, auf die thierische bezogen, im leidenschaftlicher Gefühle fähigen Gemüthe mit einer Erprobung geistiger Kraft, im bedrängenden Gewissen mit einem seiner selbst bewusst-

gewordenen Triebe vergleichen: so gestattet auch die hier noch ausstehende weitere Seelenthätigkeit, mit ihrer Bestimmung auf die Begierde angewiesen, sie schliesslich als Willkür, bei allem Zwang gleichwohl zur Wahl befähigt zu bestimmen. Bedächtiges Abwägen von Zwang und Unabhängigkeit macht sich in Gemüth und Gewissen mehr und mehr bemerkbar: je entschiedener im besonnenen Gewissen Nachdenken und Bedenken vorwiegen, desto mehr verliert die Willkür Schritt für Schritt an Grund und Boden; mit dem Bewusstsein des Guten und Bösen zusammenhängende Selbstachtung und Selbstverachtung verwerfen jedes Vorgehen, dem es trotz diesem Bewusstsein nach Gutdünken und leichthinbedachter Meinung zu verfahren belieben sollte.

Der der Begierde verwandt bethätigte Geist, durch Gemüth begründet und Gewissen vermittelt von Willkür befreit auf sein Thun und Lassen bedacht, das ist aber der Wille.

Selbstverständlich dass auch dieser, bei aller Wahlfähigkeit, niemals den aus der Unentbehrlichkeit des Bedürfnisses unmittelbar entsprungenen Zwang wird zurückweisen können. Unvermeidliches heisst es ertragen, Naturgesetzen sich unterwerfen. Nur kommt bald genug ein wesentlicher Unterschied zwischen der halb und halb bewussten Begierde und dem von seinem Bewusstsein und Denken wissenden Willen zum Durchbruch. Denn geistig vorgeschritten wie dieser ist, begnügt er sich nicht mehr, dem Gefühle des Zwanges

ohneweiters nachzugeben, er stellt sich nicht mehr zufrieden, der Macht der Leidenschaft oder unmittelbarer Gewissensregung unbefangenen Folge zu leisten, darauf bedacht, Vernunft und Gesetz als innerlichste Nöthigung sich zu erschliessen. Wie aber Willkür unabhängig von Zwang, vermag doch auch Willensbestimmung von Nöthigung befreit vor sich zu gehen. Denn macht wohl Abhängigkeit das wesentliche Merkmal dieser aus, hängt die Folge von ihrem Grunde, die Wirkung von der bezüglichen Ursache, der Zufall von vorausgegangener Bedingung ab: die Folgeentwicklung ist doch auch zwanglos genug, fortwirkende Bethätigung wird von der ursprünglichen Ursache unabhängig, gestellte Bedingungen sind nichts weniger als unbedingt massgebend. Ja in seiner Unabhängigkeit geht der Wille möglicherweise so weit, selbst über die Nothwendigkeit sich hinwegzusetzen, alles zu entbehren, selbst das Unentbehrlichste, alles zu begehren, selbst das Unbegehrlichste. Ein derartiger Wille wäre allerdings kaum etwas Anderes als Willkür. Aber derart hätte er den Abschluss seiner Entwicklungsbestimmung auch noch nicht erreicht. Erst indem Unabhängigkeit als Selbstnöthigung den Grund für ihre Bethätigung zu finden und diesen Grund gewissenhaft zu verantworten, erst indem ein solcher Wille, in sich begründet und durch sich vermittelt, sich selber endgiltig zu bestimmen weiss, wird er an und für sich Willensfreiheit stellt sich ein.

Dass Nothwendigkeit und Freiheit vereint, nicht

jene oder diese allein den Grund und das Wesen des Willens ausmachen, gehört zu seinem Begriffe. Es gibt keinen Willenszwang, dass nicht Ansätze von Unabhängigkeit in ihm zur Geltung kämen, dass er nicht die Nöthigung zu überwinden vermöchte; es gibt aber auch keinen derart freien Willen, dass derselbe nicht durch das schlechthin Nothwendige beschränkt bliebe. Im Unterschiede festgehalten könnte daher Nothwendigkeit wohl als der Grund, Freiheit als das Wesen des Willens gelten; nur dass auch Nöthigung mit zur Wesenheit des Willens gehört, auch Freiheit den Willen mit begründen hilft.

a) V o r s a t z.

Willensbegründung theilt das Gewissen mit aller dem Willen vorangehender Seelenthätigkeit, nur dass es mehr mit sich im Reinen, auch mehr eingreifend sich betheiligt. Ist es aber derart einmal im Guten seiner bewusst geworden, dann gibt es sich möglicherweise das Versprechen, auch in der Zukunft immer wieder seiner besseren Selbsterkenntniss zu folgen, in der Anerkennung, den Willen gut und recht berathen zu haben, der Stütze und Gewähr für weitere Fälle versichert, welche ihm möglicherweise noch bevorstehen. Natürlich dass auch das entgegengesetzte Bewusstsein als Ausdruck des bösen Gewissens nicht ausbleibt, hat es sich trotz Scham und Beängstigung in der eingeschlagenen Richtung verstockt.

Gewissenhaftes, oder auch gewissenloses Bewusst-

sein aber auf zukünftiges Thun- oder Nichtthunwollen bedacht, kennzeichnet als Vorsatz die unbefangenste, früheste Willensthätigkeit.

Des Gewissens liebstes Kind, erster bester Trost, ja bereits dessen unwillkürliches Reuebewusstsein, obgleich mehr bloß Ansatz zur Willensthätigkeit, mehr dunkler Willensdrang, als geklärte Willensrichtung, trägt er doch bereits das Gepräge an sich: sozusagen halb genöthigt halb freiwillig dem Bewusstsein des Guten oder Bösen gemäss es zu sein, in frühester Willensbestimmung weder die ganze Macht der Nothwendigkeit, noch die uneingeschränkter Freiheit eintreten zu lassen.

Den ersten Ansatz zur Willensnöthigung bestimmt derart das Dürfen. Denn in dem was der Wille darf liegt für ihn wohl Abhängigkeit und Beschränkung, jedoch keine Art von Nöthigung, das was er darf auch in's Werk zu setzen. Er darf etwas thun, es aber auch unterlassen, von eigentlichem Zwang ist keine Rede, nur so ganz und gar unabhängig ist er nicht. Der Wille darf aber zunächst das was er bedarf, dann allenfalls auch das dessen er gerade nicht bedürftig ist: Bedürfnisse befriedigen, wohl auch dem Ueberfluss und Genuss sich hingeben. Stets wird er daher thun oder unterlassen, was nicht verboten ist: einerseits jedem nicht unnatürlichen Bedürfnisse und jedem solchen Genuss auf eine nicht unangemessene Weise genügen, andererseits alles nicht geradezu Unvernünftige sich bieten, so weit es trotz seiner Natur-

lichkeit sich nicht von selbst verbietet. Ergänzt wird diese Bemessenheit wohl auch durch die Auslegung: Alles zu dürfen was erlaubt ist, also das Zulässige, Gebräuchliche, Geziemende, im Besonderen das zwar nicht ausnahmslos, aber doch unter Vorbehalt Gestattete.

Heisst es nun auch die hier mögliche Ungebundenheit abwägen, so könnte man neben und mit diesem nur geringen Genöthigtsein des Willens vielleicht eine um so grössere Freiheitsbethätigung erwarten. Wenigstens liegt in der Nöthigung kein Hinderniss, jedem derart möglich gewordenen Triebe die Zügel schiessen zu lassen. Gleichwohl gehört es zur gesetzlichen Bemessenheit aller Verhältnissentwicklung, dass wie Nöthigung auch Selbstentscheidung auf einem am wenigsten vorgeschrittenen Entwicklungsstandpunkte sich einführen. Im Unterschiede der durch das Dürfen ausgesprochenen Nothwendigkeit tritt denn auch die ihr angemessene Freiheitsbethätigung als das Können hervor, als Willensmeinung vermeintlich schrankenloser Unabhängigkeit und willkürlicher Selbstständigkeit. Können heisst aber nicht frei, es heisst blos ungebunden sein. Ein solcher Wille thut das Eine oder das Andere, wohl auch keines von Beiden, ganz nach unabhängiger Wahl oder zufälligem Anstoss, vorausgesetzt dass er die Kraft und Macht dazu hat. Handelt es sich daher um die Auslegung, was der Wille könne, so ist zu sagen, dass er das kann, was er vermag, möglich ihm aber alles sein wird, was weder ihm zu

Grunde liegender Natürlichkeit, noch sein Wesen bestimmender Vernünftigkeit widerspricht: also das Thunliche, überhaupt Ausführbare, im Besonderen bedingungsweise Erreichbare, wohl auch das, was ihm gerade beliebt.

Dürfen und Können entsprechen als Nothwendigkeits- und Freiheitsbestimmungen dem Vorsatz als erster Willensentwicklung. Denn im Vorsatz, könnte man sagen, steht es mit dem eigentlichen Willen deshalb noch weit hin, weil es mit seiner Nothwendigkeit und Freiheit noch nicht weit her ist, weder jene besonders dringend, noch diese besonders wirksam sein wird. So kann die Nöthigung des Gewissens wohl augenblicklich stark genug sein, dem Willen eine Richtung zu geben; falls diese aber nur in einer auf's Ungewisse hin möglichen Bethätigung in Aussicht steht, geräth die Nöthigung leicht in Vergessenheit. Ein Vorsatz verdrängt den andern, und unbenützte Vorsätze werden es wohl sein, womit die Pfade zur Hölle gepflastert sind.

b) Absicht.

Weder an Gründen, Vorsätze zu fassen, fehlt es dem bedächtigen Gewissen, noch hat es der Wille an leicht ausgedachten Vorsätzen fehlen lassen. Nur bleibe er sich selbst getreu, behalte weiteres Vorgehen in Sicht. Denn immer wieder auf eine mehr passende Gelegenheit warten, um sich geltend zu machen, immer wieder den soeben eingetretenen Gewissensfall ein-

mal bedacht als abgemacht erachten, oder durch eine gute Meinung sich beschwichtigen lassen, kennzeichnet doch nur das Gebahren leichtfertiger Willensregung, dessen Vorsätze längst der Vergessenheit verfallen, bevor der erwartete Fall unerwartet genug eintritt. Gerade weil der Vorsatz ein erster Schritt, muss der Wille aushalten, soll der Anlauf kein vergeblicher sein. Halb und halb zur Bethätigung des gewissenhaften Vorsatzes gehörte es denn auch, mit daran zu denken: das Geschehene wo nicht ungeschehen, so doch das Verschuldete möglichst wieder gut zu machen. Jedenfalls fasse der Wille den betreffenden Fall ernstlich in's Auge, lerne Versprechen abwägen, auf halbem Wege stehen gebliebene Gewissenhaftigkeit antreiben, vor Allem die Tragweite seiner Vorsätze bedenken, ist er einmal im Zuge, einen festen Entwurf für weiteres Verhalten sich vorzuzeichnen. In dieser Weise auf die Erreichung seiner Ziele und Erfüllung seiner Zwecke bedacht, erhebt und erweitert sich der Vorsatz zur Absicht.

Verspreche jener im Freudenrausche des Herzens oder in der Angst des Gewissens alles Mögliche in Betreff zukünftigen Thuns und Lassens, um ja nur seine Bereitwilligkeit zu zeigen und etwaige Gewissensbisse zum Schweigen zu bringen: erst besonnen und bedachtvoll in sich gegangen wirft der Wille mit der Frage nach dem was er beabsichtigt, zugleich die nach dem Wie der Ausführung des in Aussicht gestellten Vorhabens auf. Die im Vorsatz unbeachtet mit unter-

laufene Absicht wird für sich herausgesetzt, der vorbedachten Willensbethätigung mit dem Ziel zugleich der Zweck gesetzt.

Natürlich dass auch hier Begründung und Vermittelung von Nothwendigkeit und Freiheit im Verhältniss zur vorgeschritteneren Willensbestimmung sich einstellen.

Mit dem blossen Dürfen als Willensbestimmung möchte der Absicht wenig gedient sein. Nicht sowohl das was gestattet ist, hat sie zu wollen, sondern das was im Hinblick auf vorgesetzte Ziele und ermittelte Zwecke aus verhältnissmässiger Unwiderstehlichkeit der in ihr waltenden Nöthigung hervorgeht, als Sollen nicht mehr so ganz frei, Dieses oder Jenes sich vorzunehmen, oder es dahingestellt sein zu lassen. Frägt sich der Wille aber was er soll, um seinem Vorsatz getreu zu sein, dann wird er die Nöthigung des Sollens, eingedenk der Bedeutung des Dürfens, thun zu können was nicht verboten, dahin erläutern müssen: nunmehr das zu thun, was geboten ist, die Willensnöthigung als Befehl oder Pflicht, das Gebotene als die Bestimmung gewissenhafter Innerlichkeit, des Sichselbstauf-erlegtseins und unabweisbaren Sichverpflichtetwissens. Doch vermöchte, neben der im Gebote rücksichtslos ausgesprochenen Macht des Sollens, immerhin auch für die eine gemilderte Nöthigung vertretende Bestimmung des Gerathenseins noch Spielraum übrig bleiben. Das Sollen verbirgt den Stachel des Gebotes, schreibt nur bedingungsweise vor, was zu geschehen hat, oder

doch zu geschehen hätte, damit ein bestimmtes Ziel erreicht werde, es spricht nur als guter Rath seine unmassgebliche Meinung aus, begnügt, zu empfehlen, was nöthigenfalls sich von selbst versteht. Allerdings hiesse dies die dem Sollen zugedachte Bedeutung der des Dürfens so nahe stellen, dass zwischen dem was zu thun sein dürfte, und dem was gethan werden sollte, nur noch für die Spitzfindigkeit ein Unterschied denkbar bliebe.

Wie aber Sollen und Dürfen, hängen auch das mit der Absicht einhergehende Wünschen und das den Vorsatz mitbestimmende Können zusammen. Was der Wille wünscht, das möchte er auch können und dürfen, sollen Wünsche nicht fruchtlos sein, die freilich genug oft weder durch das Sollen noch Dürfen sich Schranken setzen lassen, selbst das Können überflügeln. Ob aber der Wunsch an Ziele und Zwecke gewissenhaft denkt, oder ob unbedacht Gefühlen sich hingibt, entscheidet über dessen Werth und Geltung. Denn nur Wünschen als entschiedenem Abzielen auf einen Zweck und der Zweckgemässheit im Erzielten nachgehen, heisst streben, wogegen der nach Hang und Neigung unbedachtem Hoffen anheimgegebene Wunsch leicht Gefahr läuft, auf Zufall und Glück sich zu verlassen. Solcher Wille möchte, ohne darnach zu streben, am liebsten Alles sich gönnen, selbst das Unwahrscheinliche, geradezu Unmögliche.

Absicht führt sich derart als das Sollen und der Wunsch selber ein.

c) Entschluss.

Der Vorsatz ist gefasst, Absicht, Ziel und Zweck des Willens, bedacht. Schade nur dass die Wege nicht ausersehen sind, welche zum Ziele führen, die Mittel nicht in Betracht gezogen sind, welche zur Erfüllung des Zweckes dienen, dann erst würde es sich zeigen, ob der Wille im Vorsatz beharren dürfe, es ihm Ernst sei mit der Absicht, das was er sich vorgenommen, in's Werk zu setzen. Fraglos haben Wege und Mittel jederzeit und in jedem Falle dem Ziele und Zwecke zu entsprechen. Und das Ziel sei nur ein des guten Vorsatzes und der ernststen Absicht würdiges, der Zweck ein vernünftiger, entsprechend einzuschlagende Wege und zu wählende Mittel werden sich schon finden lassen. Allerdings stehen vollauf selbst dem besten Willen Wege und Mittel nur selten zu Gebote, es heisst den Zielpunkt sich näher rücken oder das Ziel einigermaßen verschieben, dem letzten Zwecke nur theilweise oder blos einem einstweiligen vollauf genügen, es heisst Ziel und Zweck bei allem Vorbehalt letzter Ziele und Endzwecke nach jeweiliger Leistungsfähigkeit bemessen.

Hat der Wille aber wohlerwogen einen Vorsatz gefasst, ist er über seine Absicht mit sich im Reinen, sind zielbewusste Wege und zweckentsprechende Mittel in Aussicht genommen, dann steht er gerüstet da, um den letzten Schritt zu thun: in endgiltiger Selbstbestimmung einen Entschluss zu fassen.

Vorsatz und Absicht bleiben auf halbem Wege stehen. Was hilft alles Sollen, was nützt alles Wünschen, kommt der Wille zu keinem Entschluss, der selbst im blitzartigen Aufleuchten Vorsatz und Absicht nie so ganz vermissen lässt. Auf das innigste hängen Vorsatz, Absicht und Entschluss zusammen: der noch zaghafte Vorsatz gleichsam das Vomstapellassen, wohlbedachte Absicht die zielvolle, zweckbewusste Steuerführung, muthiger Entschluss das Ankerwerfen des Willenfahrzeuges. Im Entschluss liegt aber nicht blos der Abschluss des Willens, in ihm zugleich der unmittelbare Ausgangspunkt alles Thuns und Handelns: weit in die Zukunft reichende Plane in schliesslicher Willensbethätigung zur unmittelbarsten Gegenwart zusammengedrängt; Zaudern und Bedenken ob der beabsichtigten Zielerreichung und Zweckerfüllung vor die That gestellt.

Mit Sicherheit lässt sich erwarten, dass entschiedener, fest entschlossener Wille in der ihm auferlegten Nothwendigkeitsbestimmung, ausser dem unwiderstehlichen Zwang, zugleich unbeugsame Nöthigung bethätigen werde. Und allerdings, nicht mehr um eine Nothwendigkeit handelt es sich, die dem Willen ein heimliches Hinterpförtchen offen liesse, nicht mehr um ein Dürfen oder Sollen, es handelt sich um das Müssen, welches durch und durch nothwendig dem Willen gar keine Möglichkeit übrig zu lassen scheint, frei sich zu entscheiden. Vor Allem muss er wohl auch das, wogegen es keine Ausflucht gibt. Denn keine Willens-

kraft hat die Macht dem Naturgesetze sich zu entziehen, sie müsste denn zu Grunde zu gehen entschlossen sein, nicht die Macht bestehendem Rechtsgesetze entgegenzutreten, sie wage es denn auf die Gefahr hin, dem strafenden Arme waltender Gesetzlichkeit zu verfallen. Aller Thunlichkeit baar wider das auferlegte Muss sich aufzulehnen, ist der Wille so ganz wohl nicht, auch lässt die ihn fesselnde Nöthigung eine um so grössere Möglichkeit zu, ihr zu widerstehen, je mehr sie selber als auferlegte Willensbestimmung sich ausweist.

Andererseits hat der Entschluss neben und mit dem Müssen dem Freiheitsbewusstsein zu genügen, das mit der endgiltigen Selbstbestimmung unabhängiger Willensbestimmung übereinkommt, der Wille über das schwankende Können und Wünschen, damit über jede ihm fremdklingende Bestimmung hinausgehoben, im Wollen das unmittelbare Beisichsein und Durchsichselbstbestimmtsein. Geht dieses nun auf die es besondernden Bestimmungen aus, so kommt ihm, eingedenk der dem Willen verwandten Begierde, die des Begehrens wie von selbst zu, als Natürlichkeit des Willens sinnlich vermittelt auf das Angenehme, durch die Ueber sinnlichkeit seines Bewusstseins geläutert und gehoben auf das Nützliche gerichtet. Erst gewissenhaft herangebildet wird es aber zu entscheiden befähigt, warum durch diesen oder jenen Grund sich bewegen lasse, gerade dieses Ziel, diesen Zweck sich ausersehe, diese Wege als zielsannähernd, diese Mittel als zweckent-

sprechend erachte, der Wille damit im Stande nach bestem Wissen und Gewissen einen Entschluss zu fassen. Aufgebürdetes Müssen, wie unüberwindlich es sich herausstelle, kann das Wollen am Ende doch nicht verhindern, der Nöthigung seiner Selbstbestimmung getreu sich zum Freisichentscheiden zu entschliessen.

Von Haus aus unfrei musste der Wille erst frei werden, er musste frei sich machen, um frei zu sein. Denn darin liegt die Bedingung der Freiheit: das volle Bewusstsein des Unterschiedes vom Guten und Bösen zu haben, gleichwohl für das Unfreie sich entscheiden zu können; darin die gewissenhafte Freiheitsbethätigung: für das Gute sich zu entscheiden. Zwingen lässt sich der entschlossene Wille nicht, er bricht lieber, als dass er sich vor Willkür und Anmassung beuge, folgt dafür aber um so gewissenhafter selbst lästiger Nöthigung, ist er nur von deren vernünftiger Zweckmässigkeit durchdrungen. Dass er nicht müsse, wozu er gezwungen wird, darin besteht seine Unabhängigkeit; dass er wolle, was er zu müssen selber einsehen gelernt, darin seine Selbstbestimmung. Sichselbstnöthigen heisst unfreiwillig Freiheit bethätigen, Freisichentscheiden nöthigendem Selbstbewusstsein Folge leisten. Und nur der nach bestem Wissen und Gewissen bestimmte Wille ist der vernünftige, nur der vernünftige der wahrhaft freie, nur der freie der gute Wille. —

Gemüth, Gewissen und Wille gehören als Entwicklungsbestimmungen ebenso zueinander, wie Kraft, Trieb und Begierde als solche geeint sind.

Gemüth, die ursprüngliche Thätigkeit der als menschlich gewussten Seele, wurzelt noch im Thierischen, es selber Kraft, Trieb und Begierde durch Bewusstseinsentwicklung gleichsam veredelt. Dass es sich auf das Gefühl stellt, der Besinnung so gut wie unzugänglich, charakterisirt den Wesensgrund seiner geistigen Thätigkeit, als gefühlvolles Gemüth die schöne Erscheinung der Seele.

Das Gewissen wird zum Mittel- und Schwerpunkt des ganzen Seelenlebens, wie das Wissen zu dem rein geistiger Entwicklung. Wissen und Gewissen stimmen auch sonst überein. Konnte aus dem Gefühl jede Weise des Gemüthes wie unbewusst hervorgehen, so hängt Gewissenhaftigkeit von der Besinnung ab, nach Ueberwindung aufgestossener Bedenken und Zweifel die Gewissheit ihrer selbst. Auch sei Gemüth ohne Gewissen immerhin der Stand der Unschuld in unbefangenen Sichhingeben und beseligendem Aufschwung: ebenso leicht stellt es sich als Unbesonnenheit und Selbstsucht heraus; ein besseren Gefühlen verschlossenes Gewissen mache immerhin hartherzig: jederzeit wird sich eine durch Gefühle unbeirrte Gewissenhaftigkeit doch als pflichtgetreu und streng rechtlich ausweisen. Und lieber ein weniger überströmendes Gemüth, als seichte Gewissenhaftigkeit, lieber der Seelenfriede eines guten Gewissens, als beseligendste Freuden des unbedachten Gemüthes.

Der Wille endlich, dem Gemüthe entsprossen, durch das Gewissen herangereift, ist die bei aller Ge-

bundenheit in ihrem Freiheitsbewusstsein auf ein thatenvolles Ausleben gerichtete Seele.

III. Göttliche Seele.

Wie der Begriff der thierischen Seele nicht sowohl die Seele des Thieres, vielmehr die menschliche, der thierischen nahegestellt bedeutet, ebenso dient der Begriff der göttlichen Seele zur Bezeichnung für die der Gottheit würdig menschliche. Hiesse es nun für die Wesensbestimmung der Göttlichkeit selber nach einer Auslegung sich umsehen, wie sie ihr die bisherige Darstellung der Seelenlehre zu bieten vermöchte, wird es der auf eine ideale Entwicklung gerichteten nahegelegt: vor Allem im gänzlichen Losgekommen-sein der menschlichen Seele von der thierischen diese zu suchen. Sollte es sich aber zugleich um die Auseinandersetzung des Göttlichkeitsbegriffes selber handeln, so braucht dieser in Betreff seiner Durchführung nicht lang im Zweifel zu sein, er braucht sich nur an die seit Menschengedenken bethätigten, weltgeschichtlich bewährten Bestimmungen zu halten.

Sittliche Weltordnung gilt als eine Offenbarung Gottes: alles Wahre, Schöne und Gute in der Welt wird als göttlichen Ursprunges gepriesen, das Beste was der Mensch in sich findet und das Leben ihm bietet zu seinem Glück und Heil, dankt er seinem Gotte. Sittlichkeit ist ein Stück Göttlichkeit, das sittliche Reich gleich einem Reiche Gottes auf Erden.

Ebenso alt wie dieser Begriff ist der vom Recht als Regel Gottes im Staate: mit und neben dem Sittegebote die Handhabung der Gerechtigkeit im Namen Gottes, das Gottesurtheil, die Majestät und Herrschaft der Gesetze, die lösende und bindende Macht der Statthalter Gottes.

Endlich geht mit der als Sittlichkeit und Gerechtigkeit anerkannten Verweltlichung der Gottheit die Ausbreitung des eigentlichen Gottesreiches auf Erden in der Erkenntniss und dem Bekenntnisse Gottes einher: Religiosität als das Ergebniss eines unmittelbaren Verkehres mit Gott, der Mensch zum Gottessohne geworden, Göttlichkeit als dessen ideellste Idealität.

In weltgeschichtlicher Entwicklungsbestimmung als Sittlichkeit, Gerechtigkeit und Religiosität, bethätigt sich der Menschegeist derart in seiner Göttlichkeit.

1. Sittlichkeit.

Auf den Willen folgt die That. Diese erst ist die Verwirklichung des Geistes, sie erst der vollgiltige Beweis von der Entschlossenheit des Willens. Auch hat sich die Seele von jeher derart geäußert.

Das Gemüth hängt in seinem Thun und Lassen von der Denkungsart, diese zunächst vom Gefühle ab. Gerade aber die Unbefangenheit wirft es dem Gewissen in die Arme, das ihm Schranken setzt, selber gleichwohl vor lauter Bedenken nicht leicht werththätig eingreift. So aber musste es kommen: das Gewissen

lieber jede Bethätigung sich versagen, statt wie im Traume vorzugehen, zu einer freien Willensbestimmung sich hindurcharbeiten, um als wohlüberlegter Entschluss sich zu verwirklichen. Jedenfalls ist und bleibt der Wille der unmittelbare Beweggrund für alles Thun und Wirken, dieses aus der Freiheit des Willens hervorgegangen durch das Gemüth wesentlich bedingt und bestimmt, selber als Sittlichkeit eingeführt.

Als ursprünglicher Wesensgrund zunächst mehr unbefangene Gefühlsbethätigung, weiterhin gewissenhaft geprüft, endlich auf die Idealität des Willens gerichtet, gewährt das Gemüth so an und für sich unterschieden die Anhaltspunkte für besondere Entwicklungsformen der Sittlichkeit.

a) Gesittung.

Unmittelbarer Begabung und Bildungsfähigkeit angemessen, mit der Natürlichkeit des Gemüthes in Uebereinstimmung von mannichfaltigem Bedürfniss und Lebensgenuss abhängig, kommt sie sofort in einer mehr äusserlich bedingten und bewirkten Erscheinung zur Geltung, ohne dass in ihr geistiger Vertiefung entsprungene Nöthigung gerade sehr wirksam wäre. Denn so von Natur aus dem Bewusstsein sittliche Begabung erwachse, der Anstoss sie zu bethätigen kommt doch von Aussen her; so unläugbar ohne Insichgehen nur ein geringes Werthausmass ihr zustehe, vorerst wird doch auf die Aeusserlichkeit das Gewicht gelegt. Als diese ist die Sittlichkeit Gesittung.

Es ist die Sitte, welche den Menschen dem Naturzustande enthebt, diesen im Zaum hält, ohne ihn beseitigen zu wollen. Im Gegentheil, zur zweiten Natur geworden, dünkt sie sich selber als das ursprünglich Gemäße, Sitteneinfalt steht unbefangener Naturwüchsigkeit nahe: weder in ihr gewurzelte Triebe, Begierden und Gefühle kommen über diese schlechthin hinaus, noch tritt Sitte natürlichem Bedürfnisse je schroff entgegen. Nur die wider eine veredelte Sittenrichtung festgehaltene, ihr schlechthin widerstrebende Natur müsste als ungesittete Rohheit und thierische Verkommenheit abgewiesen werden.

Die Keimstelle der Sitte liegt im Schicklichkeitsgefühl, in Trieb und Drang das Thierische menschlicher Natürlichkeit zu verhüllen. Schamhaftigkeit, das Bewusstsein entblösster Natürlichkeit, richtet von dieser Seite her die erste Schranke auf wider das aller Sitte fern gebliebene Thier. Wie ohne Gesittung keine Sittlichkeit, so ohne Scham und Scheu keine Sitte. Freilich, von diesem peinlichen Bewusstsein der Entblössung bis zur feinfühlenden Verschämtheit hat es seine Wege: guter Ton und Anstand müssen hinzukommen, als blosser Schliff und Firniss zwar genug oft im Widerspruch mit gleichzeitiger Gefühlsrohheit und Gemeinheit der Gesinnung, gleichwohl selbst als äusserliche Abgemessenheit der Sitte von unläugbarem Einfluss, um innere Zuchtlosigkeit mit in Schranken zu halten. Nur dass die Sitte nicht zum blossen Herkommen abfalle, zum „ewig Gestrigen, das morgen

gilt, weil es heute hat gegolten“, nicht als in's Belieben gestellte Mode jede Spur vernünftiger Nöthigung und Zweckmässigkeit ausmerze, nicht wie versteinert sinnlose Weisen und Formen zum Schaden und Verderb fortschreitender Gesittung in Schutz nehme. Wohl aber gibt es Gebräuche nicht ohne tiefere Bedeutung, gleichsam Merkzeichen besserer Vergangenheit, um möglicherweise als fertige Form für eine neu auftauchende Idee sofort bei der Hand zu sein.

Erschöpft durch Schicklichkeit und Herkommen ist die Gesittung nicht, indem Zucht zwangloser Sitte gegenüber das Nöthigende betont, erscheint sie wie geläutert. Auch liegt in ihr selber bereits Zucht, in der Schamhaftigkeit der Trieb, züchtigem Gefühle Folge zu leisten, obschon sie erst Erziehung, mit der Aufforderung zu ihrer Darnachachtung, ausdrücklich für sich in Anspruch nimmt, als Erweckung von Lebensart zunächst in bewusstgewordener Beachtung und Handhabung mit der Sitte in Uebereinstimmung. Doch bleibt auch jene bei einem dieser abgelauchten Vorbilde eben so wenig stehen, als Sitte je an der Natürlichkeit festhält: nicht blos das Unterlassen alles Gemeinen und Unschicklichen, das Vermeiden alles Unschönen und Linkischen, auch die einem innerlichen Bedürfniss abgenöthigte Heranbildung des Anstandes zur Sittsamkeit und Ehrbarkeit gehören mit zur Zucht. Und nur so weit Erziehung an diesem Wesen der Gesittung sich betheiligt, wird sie den Anspruch erheben können, über blosse Abrichtung hinauszugehen, zumal

auch Unterricht sich ihr anschliesst, die Entwicklung und Ausbildung des Wissens und Könnens als tiefgreifendste Förderung der Zucht und letztes Mittel aller möglichen Bildung.

Sitte und Zucht, einerseits Schicklichkeit und Herkommen, andererseits Erziehung und Bildung, machen den Begriff der Gesittung aus, als unmittelbare Erscheinungsweise Kant's ästhetischen Vorbegriff der Sittlichkeit.

b) Pflichtgemässheit.

Dass Gesittung tief im Bewusstsein wurzelt, bezeugt sie, je weiter vorgeschritten, desto unverhohlener. Kommt es ihr vorerst auch auf die Form an, kümmert sie sich wenig darum, ob mit äusserem Anstand Zartgefühl, mit feiner Lebensart ehrbare Sittsamkeit gepaart sind: auf das Bedingt- und Begründetsein durch Willensfreiheit findet sie sich doch hingewiesen, über den die Freiheit des Willens gleichsam zum Wettkampf herausfordernden Zwang schreit sie doch hinaus. Der Ansatz einer bereits im Schamgeföhle zum Bewusstsein gekommenen Nöthigung wird alsbald durch weitere Anforderungen der Sitte überholt, die Verinnerlichung bereits in der Zucht als Erziehungs- und Bildungsmittel wird nachdrücklich betont. Gerade aber weil es endgiltig auf die Selbstbestimmung des Willens ankommt, heisst es auch hier die eigene Nöthigung als wesentlichen Beweggrund in Anschlag bringen. Lässt man nun Pflicht als Sittlich-

keitsnöthigung gelten, so bestimmt sich der ihr entsprechende Sittlichkeitsbegriff selber als Pflichtgemässheit.

Das ist allerdings ein Entwicklungsfortschritt im Wesen der Sittlichkeit, durch Pflicht abgenöthigt sich zu ihr bekennen. Denn im Grunde nöthigt sie sich selber zu diesem als Pflicht zum Bewusstsein gebrachten Willen, es wird die Pflicht an und für sich zur Willensnöthigung.

Zunächst mehr auferlegt als selber zum Bewusstsein gebracht, fällt ihr gerade kein grosser Antheil sittlich vertiefterer Bedeutung, weniger der Anspruch auf freiwillige, als der auf abgenöthigte Fügsamkeit zu. Fühle sie sich auch was zu thun und was zu unterlassen getrieben, diese Selbstnöthigung zur freien Willensbestimmung abzuklären, versteht sie nicht, gebunden innerhalb einer Gepflogenheit in Betreff der Darnachachtung anheimgestellter Ueblichkeit des Thuns und Lassens, wohl auch bereits ihrer mehr oder minder allgemeinen Giltigkeit eingedenk. Sitten und Gebräuche, nicht zu umgehen, werden halb und halb zur Pflicht, obschon man doch auch gerade kein Sonderling zu sein braucht, um sich über den Zwang von Förmlichkeit und Herkommen hinwegzusetzen; der Gewohnheit eisernes Kleid, willenlos aufgebürdet und schwer ablegbar, wird zum Hilfs- und Schutzmittel der Pflichterfüllung, nur dass es auch genug oft den Durchbruch innerer Nöthigung und selbstentschiedener Willensbethätigung beeinträchtigt. Natürlich entbehrt noch

weniger die Regel nöthigender Triebkraft zur Pflicht, sei es als allgemeiner Grundsatz, sei es als für bestimmte Fälle gegebene Vorschrift: empfohlen zu sein, ohne sich gerade aufzudringen, zurechtzuweisen, ohne gerade Zwang auszuüben, etwa epigrammatisch in sprüchwörtlich ausgeprägter Lebenserfahrung eingeschränkt. Auch mag es erspriesslich sein, Rathschläge gewissenhaft abzuwägen, nichts weniger aber als wohlgethan es sein, sich unbedingt durch dieselben leiten zu lassen. Keine Regel ohne Ausnahme, kein Rath ohne Wenn oder Aber.

Ein viel zu grosser Spielraum ist der Willkür noch gestattet, viel zu viel Rücksichten sind zu beachten, Umstände und Verhältnisse in Rechnung zu bringen, als dass Beharrlichkeit und Entschiedenheit der Willensnöthigung die Oberhand gewönnen. Erst indem gebieterische Willensbestimmung die Nöthigung der Sittlichkeit als unabweisbare Forderung zur Verpflichtung aufruft, erhebt sich Pflichtgemässheit zum Selbstbewusstsein, hat die Pflicht als das in jedem Fall und unter allen Umständen Entscheidende zu gelten, welch' anderweitiger Einfluss auf die Willensbethätigung sich sonst geltend mache. Und auch da noch möchte sie sich mit einem Sichfürverpflichtethalten genügen, mit der aus wechselseitig oder bloß einseitig in der Natur und Vernunft gegründeten Verhältnissen des Einen zum Anderen übernommenen Verbindlichkeit. Allerdings, ein festgesetztes Uebereinkommen heisst es halten, vorausgesetzt dass eingetre-

tenen Falls Bedingungen und Beweggründe zutreffen, gleiche Umstände und Verhältnisse noch obwalten, kein Zufall umsichtige Voraussicht und die darauf hingemachte Zusage über den Haufen wirft. Das unbedingt Verpflichtende tritt denn auch erst im Gebote hervor, das nicht mehr nach Einsicht und gutem Herzen sich zu richten gestattet, vielmehr den Willen sich ihm zu beugen zwingt, womit es aller Ausflucht ein Ende macht. Nur erhöhe sich selbst das Gebot niemals zu einer die jeweilige Besonderheit des Willens überbietenden Machtfülle, falls es eben nur als der Ausdruck eines von Aussen her eingreifenden Willens hingenommen würde. Das sich verpflichtetühlende Bewusstsein muss besinnungsvoll in sich gehen, es muss die Pflicht zur Gewissenspflicht werden, das Gebot als Ausspruch unbedingt verpflichtender Vernunft zum Pflichtgebote. Dass in der Selbstbegründung und Vermittelung des Willens durch Gemüth und Gewissen, namentlich im ängstlichen Abwägen des letzteren, die Schlichtung alles möglichen Widerstreites unterschiedlicher Pflichten zu suchen sein werde, geht bereits aus der Nöthigung des in Selbsterkenntniss nach einem immer mehr vertieften Bewusstsein ringenden Gewissens hervor. Das Gute soll gewollt, das Böse verabscheut werden. Und immer mehr schärft und spitzt sich das Gewissen zu, und immer peinlicher wird es in der Beurtheilung und Entscheidung dessen, was es für seine Pflicht hält, das beste Gewissen so dem besten Wissen angeschlossen.

Pflicht wird zum Gebot, das Pflichtgebot zum Vernunftgebot, Pflichtgemässheit läuft bereits auf die durch das Pflichtgebot wie gesetzlich bestimmte Sittlichkeit hinaus.

c) Tugendhaftigkeit.

Pflicht aus Pflicht thun, ist eben Pflicht. Nicht dass der Pflichterfüllung ein geringer Werth zukäme, gleichsam zur zweiten Natur gewordener Pflichteifer keine Anerkennung verdiene, ragt nur Pflichtbefolgung über ein kühles Genügen hinaus, das aus äusserlichem Zwang, Scham oder Furcht, Nutzens oder Beifalls halber dem Gebote sich unterwürfe. Jedenfalls müsste das Mehr den Pflichtbegriff überbieten, anstatt durch Wissen und Gewissen genöthigt zu sein, anstatt das Pflichtgebot als unbedingten Befehl der Vernunft hinzunehmen, der Wille die Nöthigung als freiheitsbewussten Entschluss anerkennen. Pflicht aber nicht bloß aus Pflicht thun, vielmehr aus freiem Willen voll auf sie sich auferlegen, heisst zur Tugendhaftigkeit sich erheben.

Erst mit dem Tugendbegriffe ist das Wesen der Sittlichkeit erschöpft, die es bestimmende Willensfreiheit gibt den Ausschlag. Denn fühle sich der Gesittete trotz zwingender Sitte und Zucht, der von der Pflicht Erfüllte trotz nöthigender Verbindlichkeit und Verpflichtung wohl unabhängig: wahrhaft frei ist doch nur der Tugendhafte, weil er nur wie alles Genöthigtwerden, auch alle Selbstnöthigung hinter sich hat. Pflicht

ist Sollen, Tugend Wollen.*)" Dass aber Tugendhaftigkeit Pflichterfüllung voraussetzt, ist ebenso vernunftgemäss, als es naturgemäss, dass Sitte und Zucht zur Pflicht erwachsen. Der Gesittete muss wissen, was zu thun Pflicht ist, es thun, oder doch es zu thun bereit sein, bevor er mehr thut, als die Pflicht heischt; selbst gewissenhafte Pflichterfüllung kann die Weihe tugendhafter Erhebung missen, Niemand aber tugendhaft sein, ohne der Pflicht Genüge gethan zu haben.

Als Tüchtigkeit fordert Tugend die der Sittlichkeit zu Grunde liegenden Willenskraft heraus, diese selber wieder durch Gemüth und Gewissen aufgerufen. Daher es auch hier die Auseinandersetzung der die Freiheit des Willens bethätigenden Sittlichkeit auf diese Grund- und Wesensbestimmungen zurückführen heisst, der Wille durch das strenge Gewissen zum sittlichen Muth angeeifert, dem Gemüthe der Vermittelungsantheil des die mildere Seite betonenden Tugendbegriffes zugewiesen. Tüchtigkeit des Gemüthes und des Gewissens, Tugend des Herzens und des Verstandes, dieser Cardinalunterschied aller Tugendhaftigkeit liegt in der Entwicklungsbestimmung des Tugendbegriffes selber.

Herzensreinheit gilt als kindlicher Tugendadel, als das Hegen und Pflegen jenes sittlichen Gemüthszustandes, welchen das Bewusstsein aus einem para-

*) Schon Aristoteles setzt den Tugendbegriff in die freie Willensbestimmung. Eth. Nic. B, II. Cap. (III) IV. Ebenso Kant, B, IX. p. 224, 241.

diesischen Vorleben mit herüber nimmt, indem verschämter Natürlichkeit abgewinnt. Massvolle Sinnlichkeit gepaart mit Lauterkeit in Vorstellung und Gedanke bedingt und begründet die dem Gemüth entsprungene Tugend, welche in unbefangener Idealität das Herz zur schönen Seele verklärt. Von Dauer sind Arglosigkeit und Schönseligkeit wohl nicht, eine aus Unkenntniss des Lasters völlig unbewusste Tugend, eine völlig unbedachte Unschuld läuft leicht Gefahr. Auch hat sich das tugendhafte Gemüth durch sein Thun und Lassen zu bewähren, vor Allem der Milde zu befeissen, die es erst so recht erprobt. Wie Keuschheit der Gefühle dem Herzen Ton und Farbe verleiht, so drückt Sanftmuth seiner Bethätigung das Gepräge auf. Nur dass es sich wie dort nicht in schüchterner Verschämtheit, auch hier nicht in demuthsvoller Ergebenheit oder selbstaufopfernder Mildherzigkeit überbiete, wohl aber das reine Herz nicht bloß als gutmüthig und schuldlos, sondern auch als hilfreich und gut sich erweise, derart in einen weiten Kreis sittlicher Bethätigung hineingestellt.

Denn nicht etwa, dass Tugend des Herzens ein bedachtvolles Wesen ausschlosse, oder sie besonnen ein Zurückgehen auf das Gefühl verschweigen müsste. Gerade Gewissenhaftigkeit ist die ergänzende Wesensbeschaffenheit des Tugendbegriffes, gleichsam die männlich feste, wie Herzensreinheit die weiblich milde Seite der Tugend, eine durch und durch bewusste, zu meist schwer erkämpfte, genug oft hart geprüfte Er-

mittlung und Vermittelung aller Willensbethätigung. Als Wahrheitsliebe führt sie auf den Urquell aller dem Geiste, wie Unschuld auf den aller dem Herzen entsprungener Tugend zurück. Doch sollte Jeder mehr wegen des eigenen Thuns und Lassens in Gewissensforschung und aufrichtiger Abschätzung bis zur Rücksichtslosigkeit vorgehen, Anderen gegenüber dagegen, bei aller Offenherzigkeit, Nachsicht und Schonung walten lassen. Dass man nicht falsch sei, aus freiem Antrieb nicht den Weg der Zweideutigkeit einschlage, versteht sich von selbst, nur dass es auch räthlich sein mag, die Wahrheit nicht geradezu nackt hinzustellen, ja sie nöthigenfalls fürsichzubehalten. Ein starkes Herz ist ein gewissenhaftes Herz. Auch wird nur jene Seelenstärke den vollen Preis der Tugend verdienen, die wie von selbst dem freien Willen entspringt, als Gesinnung und Character durch gewissenhaft entschiedene, beharrliche Bethätigung vernünftiger Willensfreiheit um so höher gestellt, je mühsamer sie sich etwa einer widerstrebenden Natur abgerungen haben musste.

Gesittung ist also die Begründung, Pflichtgemässheit die Vermittelung, Tugendhaftigkeit die ideale, niemals vollkommen erreichbare Entwicklung aller Sittlichkeit, Willensfreiheit als Grund und Wesen derselben vorausgesetzt: als der Grund, denn ohne freien Willen wäre Sittlichkeit gar nicht möglich; als das Wesen, denn Freiheit ist die letzte, höchste Willensbestimmung.

2. Gerechtigkeit.

Sittlichkeit fühlt sich mit sich selber im Reinen. Die Frage ist nur: ob auch der Wille derart bewusst sich dünken könne, oder ob ihm nicht eine weitere, von der Sittlichkeit unausgeführt gelassene Aufgabe bevorstehe.

Gesittung hat den Massstab von dem, was zu thun und zu lassen, am Dürfen und Können, Sitte und Zucht fallen in den Bereich des Verbotenen und Erlaubten, höchstens dass das Sollen in nichts weniger als gebieterischer Weise eine Forderung stellt, Pflichtgemässheit das auferlegte Sollen im Gebote mit dem innigen Wunsche in Uebereinstimmung bringt. Weiter erstreckt sich ihr massgebender Einfluss auf die Willensthätigkeit nicht: vom Müssen und trotz diesem frei sich entscheidenden Wollen bleibt selbst die zur Tugendhaftigkeit erhobene Sittlichkeit unberührt. Grund genug anderweitiger Willensrichtung gewärtig zu sein, der, immerhin im Zusammengehen mit dem Gemüthe, das selbstständig gewordene Gewissen ein besonderes Gepräge beizubringen im Stande wäre.

Auch kommt noch ein anderer Beweggrund hinzu, wesentlich veränderter Willensbethätigung entgegenzusehen. Fordert Gesittung der Sitte sich zu fügen und Zucht über sich ergehen zu lassen, so vermochte der Wille wohl Schicklichkeit und Herkommen hintanzusetzen, selbst über Erziehung und Bildung sich hinwegzusetzen; die durch das Sittengebot als erlaubt

bezeichnete Grenze durfte er aber doch nicht überschreiten, es wäre denn auf die Gefahr hin, einer Zu-
 rechtweisung sich auszusetzen. Aus gleichem Grunde
 hatte der Wille, in einen Widerstreit von Pflichten ver-
 wickelt, dem gewissenhaft ermittelten Pflichtgebote sich
 zu unterwerfen, aus gleichem Grunde die Forderungen
 eines tugendhaften Bewusstseins anzuerkennen. Von
 ihrem Standpunkt, in ihrer Weise mit den ihnen zu
 Gebote stehenden Mitteln suchen Sitte, Pflicht und
 Tugend Streitfragen womöglich auf gütlichem Wege
 zu schlichten. Allein, das ist es eben: weder der
 Standpunkt, noch Wege und Mittel reichen aus, wider-
 spenstigem Willen mit Erfolg entgegenzutreten. Der
 Ungesittete verletze gröblich Sitte und Zucht, habe
 auch Kraft genug, Nöthigungsmitteln zu widerstehen,
 heisst es da nicht unumwunden bekennen, dass es dem
 Gebote an Macht gebreche, den Zuwiderhandelnden
 im Zaum zu halten? Oder Pflicht und Pflicht wider-
 streiten einander, der Eine behauptet anerkanntem
 Pflichtgebote nachzukommen, indem er Dieses will und
 thut, der Zweite versichert dasselbe, will und thut je-
 doch etwas ganz Anderes. Wer soll da den Streit
 schlichten? Ein oberstes, in jedem Fall anwendbares
 Sittengebot gibt es nicht, jedes Gebot drückt doch
 nur ein in seiner Nöthigung über das schwankende
 Bewusstsein der Verpflichtung nicht hinausgehendes
 Sollen aus, so zwar dass möglicherweise selbst zwei
 einem und demselben Gebote unterworfenen Willens-
 bestimmungen in Betreff der Tragweite und fraglicher

Auslegung desselben verschieden sich verhalten. Natürlich genug, dass derlei Friedensvermittlung nach einer durchgreifender nöthigenden Willensbestimmung ausblickt, vernünftig genug, dass diese auf die über das machtlose Gebot hinausgreifende Bemessenheit ausgeht.

Heisst es nun eingedenk dieser Forderung den Begriff der Willensbethätigung bestimmen, wird dieser in der Sittlichkeit gewurzelten, wesentlich durch das Gewissen bemüssigten Denk- und Handlungsweise der Begriff der Gerechtigkeit entsprechen: zunächst gleich dem der Sittlichkeit auf unbefangene, gleichsam natürliche Thätigkeit, weiterhin auf die Vermittelung durch die eigene Wesensbeschaffenheit, schliesslich auf die Idealität in Begriff und Ausleben gerichtet.

a) Unparteilichkeit.

Gerechtigkeit als der Sittlichkeit stammverwandte Willensbestimmung ist gleich dieser zunächst eine Aufforderung zur Darnachachtung, die, obschon ihr das Ungenügen behufs der Nöthigung zum Bewusstsein kommt, gleichwohl es versucht, damit ohne weiteres Hinzuthun auszukommen.

Gerathen Willensbestimmungen miteinander in Widerstreit, ist es die natürlichste Auskunft, dass eine die andere auf ihre Seite zu bringen sucht. Jede wehre sich immerhin so gut sie kann, suche die Unwiderlegbarkeit ihrer Gründe durch Beweise zu erhärten, oder wenigstens durch Beispiel und Gleichniss zu erläutern

und glaublich zu machen, beherzige und beachte aber auch die gegnerische Behauptung. Brächte es wechselseitige Aufklärung und Bekehrung gleichwohl zu keiner, oder doch nur einer ungenügenden Verständigung, dann bliebe den streitenden Theilen immerhin noch der Ausweg übrig, einen Dritten bei der Streitfrage Unbetheiligten zum Schiedsrichter aufzurufen, um wo möglich die für beide Theile befriedigende Entscheidung herbeizuführen. Freilich würde auch dieses Bemühen den Streitenden gerecht zu werden, auf den Ausgleich sich beschränken: jedem Theile Nachgiebigkeit zu empfehlen, soweit es Vernunft Einsicht und Gewissenhaftigkeit erheischen, es vermöchte ein solcher Austrag strittiger Willensbestimmung, mit der Absicht einer Partei wie der andern billigerweise gerecht zu werden, eben nur den Standpunkt der Unparteilichkeit geltend zu machen.

Wie in der Gesittung die ursprüngliche Erscheinungsweise der Sittlichkeit, so tritt in der Unparteilichkeit der erste Versuch rechtlicher Bethätigung hervor, immerhin mit dem Unterschiede, dass während sich der Sittliche zunächst wie unbewusst dem Schicksal gefühle und aufgenöthigtem Herkommen fügt, dem Rechtsgesinnten im Bewusstsein seines Erkenntnisstandpunktes sofort die Forderung erwächst, diesem entsprechende Bestimmungen zur Richtschnur zu nehmen. Jedem nicht sowohl das Gleiche, Jedem das Seine zukommen zu lassen, diese Zurechtweisung stützt sich behufs der Entscheidung strittiger Willensbestim-

mungen bereits auf Meinungen und Grundsätze von allgemeingiltigem, möglichst unfehlbarem Halte. Hätte Billigkeit diese jederzeit mit gleicher Gewissenhaftigkeit zu beachten und anzuwenden vermocht, vielleicht wäre ein durchgreifender Wahrspruch schon von ihrem Gesichtspunkte aus zu erzielen gewesen. So aber, dass der Wille durch Billigkeit doch nur halbwegs rechtlich bestimmt wird, gerade darin liegt das Ungenügende des unparteiischen Standpunktes: möglicherweise wohl es zu einem Ausgleich strittiger Willensbestimmungen, ganz gewiss es aber zu keiner geradezu massgebenden Entscheidung zu bringen.

b) Gesetzlichkeit.

Vorschriften und Gebote greifen als grundsätzliche Austragsmittel da mit Sicherheit ein, wo sie sich in ungeschmälerter Geltung behaupten, dagegen es mit einer Anerkennung der Unwiderstehlichkeit ihrer Nöthigung zur Friedensstiftung schon misslich aussieht, wo sie sich deuten und bestreiten, wo Ausnahmen gefallen lassen müssen. Und doch handelt es sich nicht bloß um im Allgemeinen zurechtweisende Bestimmungen, vielmehr um deren Anwendung behufs des Zurechtbestehens in besonderem Falle.

Musste Gerechtigkeitsliebe gestehen, nicht jeden Widerstreit von einem unparteiischen Standpunkt aus schlichten, nicht in jedem über die Berechtigung einer oder der andern Willensrichtung mit Sicherheit entscheiden zu können: es gelang ihr doch so manchen

Zwiespalt zu begleichen, so manche Willensmeinung zurechtzuweisen. Sind aber einander widersprechende Willensbestimmungen einmal unparteiisch geschlichtet, ist denselben ihr Verhalten vorgeschrieben, warum sollte ein oder der andere schiedsrichterliche Ausspruch nicht auch für die Zukunft als Massstab der Beurtheilung gelten, falls gleiche, oder doch verwandte Willensmeinungen unter denselben Umständen und Verhältnissen aneinander gerathen? Allgemeingiltiger Wille braucht sich nur zum Zwangsmittel aufzuwerfen, damit Gerechtigkeit, vom sittlich unparteiischen Standpunkt abgehoben, als zur Gesetzlichkeit vorgeschritten sich einführe.

Dass freiwillige Nöthigung zum gesetzlichen Zwang wird, dafür liegt die Berechtigung in der Uebereinstimmung einzelner Willensbestimmungen zum allgemeingiltigen Willen; dass aber diesem Zwang Folge geleistet werde, dafür bürgt die dem Gesetze zu Gebote stehende Macht, Zuwiderhandelnde anzuhalten und zu bestrafen. Gesetzlichkeit ist Anerkennung der Machtbefugniss des Gesetzes, Gesetzanerkennung die erste Bedingung aller Gesetzlichkeit, Gesetze erkennen, heisst Gesetze befolgen, gegebenen sich unterwerfen, aber auch freiwillig zustimmen. Denn unterliege der Wille unmittelbarer Einwirkung von Natur aus gegebenen Gesetzen in unbezwingbarer Nöthigung, er bleibt doch auch frei und mächtig genug, um sich selber Gesetzgeber zu sein, in Vernunftgesetzen sich herauszusetzen, derart zur ideellen Allgemeingiltigkeit

im Aufblick. Nur freilich, weder reicht auch diese Art von Willensbestimmung ein für allemal aus, die Mannichfaltigkeit des Lebens treibt aus jedem Grundgesetz besondere, in's Einzelste eingehende Gesetzesbestimmungen hervor, noch hat der Wille je eine Gesetzanerkennung so ganz ohne Einsprache und Abwehr walten lassen. Mit und neben der Gesetzbefolgung drängt sich Prüfung der Gesetze als wesentlicher Antheil aller Gesetzerkenntniss dem Rechtsbewusstsein auf, jedes Gesetz zunächst doch aus Veranlassung einzelner Fälle hervorgegangen, deren Besonderheit trotz aller Uebereinstimmung die Berücksichtigung unterschiedlicher Gesetzanwendung heischt, soll nicht das Besondere seiner Besonderheit wegen ausser den Bereich des Gesetzes fallen. Das Gesetz erweist sich einer mannichfaltigen Auslegung bedürftig. Gesetze auslegen heisst aber eben auch Gesetze geben, seien nun Fälle unter keines der früheren zu unterbringen, seien besondere Gesetzestheile in Folge nothwendig gewordener Auslegung zu eigener Geltung erwachsen.

Aber selbst gewissenhafte Prüfung und Auslegung des Gesetzes lassen möglicherweise den Wesensbeweggrund noch unaufgedeckt, welcher den Willen berechtigt, die Selbstnöthigung gesetzlich als Zwang anzuerkennen, noch immer bleibt Gesetzbestimmung auf Grundlage dieser Berechtigung so gut wie unausgeführt. Es heisst mit dieser auch jene erledigen, damit Gesetzlichkeit zu Recht bestehe. Und da ist sich denn in's Gedächtniss zu rufen, dass Sitte und Gesetz

Hand in Hand gehen, jene als ursprünglicher Anstoss für zu befolgende Bestimmungen dient, Pflichtgemässheit ein gewisses Mass von Gesetzlichkeit betont, Gebote das für alle Willensbethätigung Nöthigende herauskehren. Auch selbstbewusstere Gesetzlichkeit vermag sich diesem Grund und Boden nicht zu entziehen, keinen früheren Beweggrund aufzufinden, welchem die Nothwendigkeit der Willensbestimmung entspränge, sie vermag sich selbst ausschliesslich auf das Gewissen gestellt, von dieser Angemessenheit in Betreff der Berechtigung ihrer Zwangsausübung nicht loszureissen. Nur dass Gesetzlichkeit die weitere Forderung erhebt: den für alle Fälle geltenden Rückhalt zu gewinnen, bereits durchgeführter Vermittelung der Willensbestimmung angeschlossen auf den Wissensgrund und das ideelle Wesen des Gesetzes als massgebend einzugehen, damit der allgemeingiltige Wille als Zwangsmittel gerechtfertigt erscheine. Diesem auf das Gesetz nach bestem Wissen und Gewissen gerichteten Willen für sich zum Begriffe gebracht, entspricht aber die Bestimmung des Rechts.

Gesetz und Recht gehören wie Leib und Seele zusammen: Gesetz ist todter Buchstabe ohne Recht, dieses wirkungslose Idee ohne jenes; Recht das Wesen, die Majestät des Gesetzes, dieses als Erscheinung des Rechtes Gesetz; Recht als Zwangsmittel Gesetz, dieses als allgemeingiltiger Wille nach bestem Wissen und Gewissen Recht. Ziel und Zweck erreicht das Recht so erst, indem es selber zum Gesetz geworden

des Gesetzes Kraft und Macht rechtfertigt. Gesetz als Natur- und Vernunftgesetz gibt aber schon den Fingerzeig, auf welche Hauptunterschiede Bestimmungen des ihm nahestehenden Rechtsbegriffes zurückzuführen sein werden. Im System wissenschaftlicher zugleich thatsächlicher Rechtsauseinandersetzung, das geschichtliche Recht dem Natur- und Vernunftsrecht angeschlossen, weisen sich diese dreieinigen Rechtsformen als die Wesensbestimmungen des Rechtsbegriffes aus.

c) Freiheit.

Recht ist die innerlichste Nöthigung zur Willensbestimmung, im Gesetze als der herausgesetzten Macht dieser Nöthigung, Zweifel und Bedenken treten vor der Allgemeingiltigkeit rechtlich-gesetzlicher Bestimmungen zurück. Welche Beweggründe der Wille zu seiner Rechtfertigung anführe: einer Rechtsverletzung schuldig, rechne er nimmermehr auf die Zustimmung von Wissen und Gewissen, die eine rücksichtslose Durchführung des Rechtsbegriffes selbst auf die Gefahr hin fordern, mit irgend einer Auslegung des Sittengebotes in Widerspruch zu gerathen. Anstatt aber das Gesetz als Zwangsmittel hinzunehmen und der Gesetzwidrigkeit aus Furcht vor deren Folgen aus dem Wege zu gehen, anstatt dem Buchstaben des Gesetzes buchstäblich zu genügen, aus innerstem Bedürfniss im Geiste und in der Wahrheit über die gesetzlich abge- nöthigte Verpflichtung hinaus durch das Rechtsbewusst-

sein sich bestimmen lassen, erst dieser Standpunkt bringt der Willensbethätigung die letzte Weihe zu. Denn für das Gesetz vermöge auf das Recht begründeter Selbstbestimmung sich entscheiden, heisst zur Freiheit in der Gerechtigkeit sich bekennen, heisst Gerechtigkeit selber als Freiheit erkennen.

Recht ist so in der That, wo nicht der einzige Ausgangs-, doch der endgiltige Anhaltspunkt aller Freiheit: frei sein heisst gesetzlich bestimmt sein, Gesetz durch das Recht gebunden, dieses als Vernunft ideell entbunden. Dass übrigens sittliche Freiheit für die rechtliche den Boden vorzubereiten habe, wird durch den innigen Zusammenhang von Sittlichkeit und Gerechtigkeit befürwortet, diese sittlich als Rechtschaffenheit aus Herzensdrang und Gesinnungstüchtigkeit, Freiheit als die Tugend der Gerechtigkeit. Der Anforderung auf Gerechtigkeit begründeter Freiheit entspricht aber vor Allem die Rechtsgleichheit: gleiches Recht für Alle in Allem, worin sie gleich, wozu sie einer wie der andere berechtigt sind, also gleiche Menschenrechte als Naturrecht, während geschichtliches Recht dem Unterschiede des Rechtsgesetzes freien Spielraum gestattet, Vernunftrecht aber die Vermittelung beider, endgiltig die Rechtsentwicklung zum Zweck hat. Darin liegt die ideelle Berechtigung für die Freiheit selber als Idealität des Rechtes: die Möglichkeit unendliche Vervollkommnung in Anspruch zu nehmen, in vernünftig vorgeschrittener Gesetzesbestimmung immer wieder von neuem aufzuleben.

Unparteilichkeit, Gesetzlichkeit und Freiheit machen die Begründung, Vermittelung und den Abschluss des Rechtsbegriffes aus.

3. Religiosität.

Dass Pflicht und Gebot den Schutz von Recht und Gesetz nicht so ganz zu entbehren vermögen, den Vorwurf konnte sich die Sittlichkeit gefallen lassen, hätte Gerechtigkeit nur dem Gebote am Gesetz einen jederzeit und in jedem Fall letzten, festen Halt zu bieten verstanden. So aber fühlte sich das unbefriedigt gebliebene Bewusstsein immer wieder gedrängt, auf die Erkenntniss einer an und für sich unfehlbaren Willensbestimmung auszugehen, um endlich des von aller Mangelhaftigkeit gereinigten, jeder Schranke enthobenen Beweggrundes für sein Wollen und Thun theilhaftig zu werden. Auf diese Idealität bedacht, durch die Idee eines höchsten Wesens bestimmt, Gott zu Liebe Sittlichkeit und Gerechtigkeit bethätigen, heisst aber zur Religiosität sich erheben.

Aus dem Sichungenügen in sittlichem und rechtlichem Ausleben vom Standpunkte des Selbstbewusstseins aus zur Gotteserkenntniss gelangen, dieses Vorgehen kann selbstverständlich weder den Vorzug der Ursprünglichkeit noch den der Ausschliesslichkeit für sich in Anspruch nehmen. Im Gegentheil, der menschliche Geist muss bedachtvoll in sich gegangen, überdies in das göttlich gesetzliche Walten des Naturgeistes tief eingedrungen sein, auf dass er mit und

neben diesem sich selbst als göttlichen erkenne, aus sich heraus nach eigener Idealität Gott bekenne.

Ohne Sittlichkeit und Gerechtigkeit keine Religiosität, ohne Religiosität auch Sittlichkeit und Gerechtigkeit nicht, wenigstens in ihrem Besten es nicht. Denn immerhin gehe Religiosität darauf aus, im Hinblick auf das höchste Wesen Sitte und Pflicht, Gesetz und Recht zu läutern, aller Idealität ungeachtet bleibt sie bei dem Beweggrund: aus freiem Willen wie um Gottes Willen sich bestimmen zu lassen. Wie Pflichtbegriff den Mittel- und Schwerpunkt der Sittlichkeit, Rechtsbegriff den der Gerechtigkeit, macht der Gottesbegriff den vermittelnden Grund- und Wesensantheil aller Religiosität aus.

a) Gottesgläubigkeit.

Fällt die Gottesbestimmung auch nicht vom Himmel, wenig genug selbstbewusst stellt sie sich ein, weit genug hat das Denken auch hier von der Vorstellung zum Begriffe. Indem aber das Bewusstsein, mit und neben sonstiger Erfahrung und Erkenntniss, die Erscheinung und das Wesen Gottes wie unmittelbar ihm geoffenbart hinnimmt, bestimmt es sich selber als Gottesgläubigkeit.

Der Glaube ist eine Thätigkeitsweise des menschlichen Geistes wie jede andere, der Geist selber der Ermittler und Vermittler alles Gottesglaubens, nur nimmt er, glaubenseifrig, glaubensselig, nicht sofort das Kreuz auf sich, mehr im Gefühle, als durch Be-

sinnung an der Erlösung betheiligt. Genug oft dass er Gott kaum mehr als dem Namen nach kennt, eben nur dessen Sein bekennt. Gleichwohl ist der Glaube nichts weniger als ein unbedachtes Sitzengebliebensein des Bewusstseins. Nicht nur Bekennen und Erkennen, Glauben und Denken, auch Wissen und Glauben gehören zusammen, durch unauflösliche Bande des in die Ideellität aufgegangenen Denkens aneinander gekettet, Zwillingen gleich in ihrer unbefangenen Kindheit und Jugendzeit, herangereift freilich genug oft als feindliche Brüder einander gegenübergestellt. Geistesverwandt bleiben sie aber doch. Auch schliesst sich der Glaube den Grund- und Wesensbestimmungen des Geistes, dem Bewusstsein, Denken und Wissen, Schritt für Schritt an.

Als unmittelbare Entwicklungsbestimmung der Glaubensthätigkeit stellt sich das Fürwahrhalten ein, vor Allem an das sich zu halten, was sich vom Wesen des in seiner Erscheinung erkennbaren Gottes wahrnehmen lässt: Geist als Kraft in der Natur, aber auch als Vernunft im Menschen verwirklicht. Daher in seinem Sein wirklich und vernünftig, Gott selber derart auch nur möglich. Das *credo quia absurdum* ist einfach Aberglaube, wo nicht Gotteslästerung; nur die Auslegung, zu glauben, weil es absurd ist, nicht zu glauben, vermöchte es zu retten. Auf dem Fürwirklich- und Fürvernünftighalten beruht alle Gewissheit des Fürwahrhaltens.

Indessen, so zuversichtlich der Glaube darin aus-

harre, der Gewissheit eingeborener Sohn, der Zweifel, macht ihm endlich doch zu schaffen. Ist dieser doch der Glaube selber, der suchende, prüfende behufs eigener Läuterung, möglicherweise aber auch zum Unglauben verkommen. Den Vorwurf, schlechterdings ein verlorener Sohn zu sein, braucht er nicht auf sich sitzen zu lassen, so sehr er sich selbst in seiner Gläubigkeit auf die Probe stelle, bevor er reuevoll und gebessert zurückkehrt, dann aber auch hier als der eine wieder Sichzurechtgefundene mehr Wohlgefallen erregen dürfte, als neunundneunzig unbeirrt Gerechte. Zudem hängt es gar nicht vom guten Willen des Glaubens ab, sich Bedenken und Zweifel zu ersparen. Die Gewissheit zugestanden, dass Gott ist, da es undenkbar, dass das was wirklich und vernünftig nicht ist, fragt es sich doch auch: was Gott ist, in welcher Art wirklich, in welcher Weise vernünftig. Es handelt sich um die sogenannten Eigenschaften als Wesenserscheinungen Gottes. Denn mit einem blossen Sein wäre nicht einmal dem naivsten Fürwahrhalten gedient. Und wer weiss, ob Gott auch nur so ist. Vielleicht dass seine Erscheinung und sein Wesen, auf Erscheinung und Wesen der Natur und des Geistes zurückgeführt, eben nur diese Erscheinung und dieses Wesen selbst sind. Und wenn nicht, wie entwickelt sich aus Natur- und Menschengestalt der Geist Gottes? Weder so übernatürlich, noch so aussermenschlich wie Gott vorgestellt wird, scheint er wirklich und vernünftig, ja auch nur möglich. Alles ist in Frage ge-

stellt, dem Zweifel Thor und Thüre geöffnet! Kein Wunder, dass sich der Glaube am Ende in Bedenken auflöst, der Zweifel an Allem zum Glaubensbekenntnisse geworden, geradezu auf Verzweiflung hinausläuft. Dahin, hört man sagen, führe das Aufgeben eines Glaubens, der ein für allemal auf das unbeirrte Fürwahrhalten göttlicher Offenbarung angewiesen bleiben sollte.

Sei es — der Geist hat keine Wahl. Eben so wenig kann er sich der Zweifel, wie seiner Gläubigkeit entschlagen, eben so gut könnte man ihn um des Denkens willen tadeln, ihm den Wissensdrang vorhalten. Auch liegt im Zweifel keine Nöthigung eines letzten Standpunktes. Denn Glauben ist Denken, und Denken strebt jederzeit nach einem Abschluss im Wissen. Zwar kann der Glaube, ohne sich selbst aufzugeben, niemals darin aufgehen; je bedachtvoller er aber ist, je mehr er Noth und Pein des Zweifels kennen gelernt, desto befähigter wird er doch sein, den Begriff in sich für sich zum Worte kommen zu lassen, um den Beweis vom Dasein Gottes führen zu können. Sofern nun das Wesen Gottes in der Erscheinung der Natur und dem Menschen, an sich aber ihm selber gemäss denkbar ist, kann es nur diese drei Beweise Gottes geben: aus der Natur, dem Menschen und Gott selber erbracht; es kann nur das eine Beweisverfahren geben: den als Natur- und Menschengeist gewussten Gottesgeist schliesslich in der Idee an sich für sich zu wissen.

Der Glaube an Gott ergibt sich sonach als unbefangener Glaube des Fürwahrhaltens, wohl auch als Glaubenszweifel, welcher auf seine Rechtfertigung ausgeht, endlich als der im Begriffe gewurzelte, in Begriffen entwickelte Wissensglaube.

b) Gottesweisheit.

So unbeirrt Religiosität am Glauben festhalte, unmittelbar vom Glauben geht sie nicht aus. Ohne Bewusstsein kein Glaube, weil keine Erkenntniss, als welche der Glaube zunächst Bekenntniss. Indem aber Religiosität, vom Gottesbewusstsein zum Gottdenken vorgeschritten im Gottwissen auf ihrem Höhepunkt, diese Auseinandersetzung ihrer Entwicklungsbestimmungen wissenschaftlich beglaubigt, erweist sie sich als Gottesweisheit, der Glaube, zum Wissen vom Glauben geworden, endgiltig der des Wissens.

Dass das Bewusstsein einst in einer Natürlichkeit sich bewegt, die dem Menschen trotz zugedachter Gottähnlichkeit seine Vetterschaft mit dem Thiere nahelegt, es eine Zeit gegeben haben musste, in welcher das Bewusstsein durch Sinnlichkeit aufgezehrt vom Denken und Glauben noch nichts wusste, so gut wie thierisch geradezu gottlos war, dieses sein Unaufgegangensein kann es weder vom Standpunkte der Naturwissenschaft, noch von dem der Wissenschaft des Geistes in Abrede stellen. Von einer angeborenen Gottesidee ist eben so wenig zu sprechen, wie sonst von irgend einem angeborenen Begriffe. Nur Empfin-

dung und sinnliche Gefühle, nur Lebenskraft und niedere Triebe bringt der Mensch als Angebinde und erste Anknüpfungspunkte geistiger Entwicklung zur Welt; alles Andere, Vorstellen und Begehren, Denken und Wollen, Wissen und Glauben, also auch Religiosität, die höchste Idealität, welche dem Menschen seine Geistigkeit einträgt, verdankt er sich selbst.

Erst indem der Menscheng Geist sich grosszuziehen beginnt, erwächst ihm das gottesgläubige Bewusstsein, erst indem Gefühl und Besinnung erstehen, Naturerscheinungen Furcht und Bewunderung erwecken, Unterschiede des Guten und Bösen das Gewissen bewegen, schlägt Gotteserkenntniss die Augen auf. Und selbstverständlich dass auch ihr zunächst Einzelnes sich aufdringt, auch hier das Bewusstsein am Besonderen zu dieser seiner Erkenntniss sich herausringt. Könnte man daher immerhin zugestehen, dass von allem Anfang in dem ursprünglich zu Tage tretenden Polytheismus ganz unbewusst Keime des tief im menschlichen Geiste wurzelnden Monotheismus verborgen liegen, die vielen Göttergestalten als Bruchstücke des einen Gottes sich ausweisen: man dürfte sich einem missverstandenen Christenthum zu liebe doch nicht gestatten, den Monotheismus als eine in unvordenklicher Zeit geschichtlich abgelaufene, oder wohl gar ursprünglich einzig und allein denkbare Bildungsstufe der Gotteserkenntniss vorauszusetzen. Das hiesse die Geschichte fälschen, wie natürlichem auch vernünftigen Entwicklungsgange widersprechen. Gerade Viel-

götterei kommt mit ursprünglicher Natürlichkeit und angeborener Naturgemässheit des menschlichen Geistes überein, gerade sie kennzeichnet die erste Hauptentwicklungsstufe aller Gottesweisheit. Daher der Polytheismus, weit entfernt ein Irrthum der Gotteserkenntniss zu sein, vielmehr als nothwendige Entwicklungsbestimmung des religiösen Geistes zu verstehen und zu begreifen; daher Heiden, weit entfernt den Vorwurf der Ungläubigkeit zu verdienen, eben nur als im Bekenntniss der göttlichen Wahrheit Andersgläubige zu beurtheilen sein werden. Wie man zu sagen berechtigt ist: kein Mensch, kein Gott, wenigstens kein Gott als für sich gedachter Geist; ebenso richtig ist die Behauptung: keine Götter, kein Gott. Es ist der Standpunkt des Bewusstseins, dem in der Mannichfaltigkeit seiner der Wahrnehmung und Vorstellung entnommenen Bestimmungen Inhalt und Form der Gotteserkenntniss aufgehen.

Dem Heidenthum, der Religion der alten Welt, schliesst sich das Christenthum als Weltreligion an. Denn nicht wie Nacht und Tag verhalten sich diese Offenbarungen des religiösen Geistes, sondern wie Dämmerungsübergang zum ersten Aufleuchten; nicht einem Unkraut gleich ist das Heidenthum auszujäten und in's Feuer zu werfen, sondern als unreifer Fruchtkern zu zeitigen und mit der neuen Saat wieder auszustreuen. Trägt die Religiosität des Bewusstseins doch bereits Keime und Ansätze des vom denkenden Geiste befruchteten Christenglaubens in seinem Schosse.

Der Glaube roher Naturreligionen, auf einem von Sinesindrücken abhängig gebliebenen Standpunkt eingeschränkt, reicht allerdings an die im Geiste und in der Wahrheit geläuterte Gottesverehrung nicht im entferntesten heran; eben so wenig aber kann sich die mystisch-bildliche Bestimmungs- und Auslegungsweise christlicher Gotteserkenntniss mit der naturphilosophischen der Sokratiker messen. Erst indem das Christenthum den einen Gott als Geist bekennt, findet es sich auf das Princip einer wesentlich vorgeschrittenen Religiosität angewiesen. Leicht ist der Uebergang von der Vorstellung zum Begriffe, wie nicht in der Bestimmung und Auseinandersetzung des Geistes an und für sich, eben so wenig in der des Gottesgeistes. Und da die Philosophie bis auf den heutigen Tag ohne durchgreifenden Unterschied von Vorstellung und Begriff sich forthilft, ist es natürlich genug, dass um so weniger Religionswissenschaft sich dem Hin- und Herschwanken zwischen Vorstellung und Begriff zu entziehen vermochte.

Die Religionsphilosophie hält aber in ihrem Gottesbegriffe am Christenthum fest, an dem menschengewordenen Gottesgeiste als Gottessohn, ohne doch auf diesem Entwicklungsstandpunkte das vom Christenthum überwundene Heidenthum auszuschliessen. Der Menschengeist gottgewusster Geist, das ist der Fels, worauf das Christenthum errichtet. Auch hat es gute Wege, dass der Geist von diesem Begriffe abkomme. Müsste er sich doch selbst aufgeben.

Wohl nicht Religionsphilosophie, die Religion der Philosophie steht allerdings noch in Sicht.

c) Heiligkeit.

Wie gottesgläubig der menschliche Geist sich verhalte, wie abgeschlossen in der Gottesweisheit sich wisse: Ruhe gönnen wird er sich auf diesem Standpunkt eben so wenig, wie sich Sittlichkeit und Gerechtigkeit je an den Begriffen von Pflicht und Gebot, Recht und Gesetz endgiltig genügen lassen. Auch das was der religiöse Geist glaubt und weiss soll und will er erproben, auch dieser Wahrheit die letzte Ehre geben, sie auszuleben. Den Geboten Gottes unterworfen mehr als sittlich und gerecht zu sein, vermag zwar auch Religiosität nicht, immerhin wird sie sich aber, weniger in furchterfüllter als in liebevoller Verehrung Gottes, auf der Entwicklungshöhe ihrer Idealität von früherer Bethätigung zu unterscheiden vermögen, sie wird auf die höchste, gleichsam eines Gottes würdige Tugend, auf die Tugend aller Tugend gerichtet, wie der Heiligkeit gleich sich erachten dürfen.

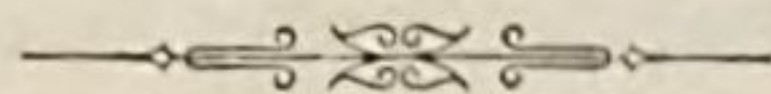
Schon durch ihre Einführung findet sich diese mehr als Aufgabe und Ziel, denn als ausführbare Verwirklichung des menschlichen Lebens hingestellt. So völlig der Sitte und dem Recht, so unbedingt religiöser Gesinnung und ihrer Werkthätigkeit angemessen, so eigentlich heilig könnte nur Gott sein als die Sittlichkeit, Gerechtigkeit und Religiosität selber, nicht aber der Mensch, trotz aller Selbsterlösung zu seinem Gotte

wie zu einem unerreichbaren Ideale, zur Ideellität wie zu einer Gottheit aufgerufen.

Der Gottesglaube bethätigt sich durch den Gottesdienst, Heiligkeit durch Frömmigkeit: im Gebete, der stillen Andacht als Erhebung des Geistes zu Gott, aber auch in feierlicher Verehrung Gottes. Nur dass sie Gott auch gehorche, nicht blos in den durch das unmittelbare Verhältniss zu Gott dem Menschen auferlegten Geboten, sondern eben so sehr in weltlichen Pflichten und Gesetzen, im innigsten Zusammenhang mit den Geboten Gottes als göttlich erachtet. Daher das Bewusstsein, Gott mehr gehorchen zu müssen als den Menschen, niemals auf Unkosten der Sittlichkeit und des Rechtes ausgelegt werden dürfte. Wie aber für sich, auch anderen Hilfsbedürftigen gegenüber so gut wie an Gottes statt sein, gerade diese werkthätige Religiosität sei der Heiligkeit letzte Aufgabe: der Menscheng Geist darin verwandt dem Gottesgeiste nach eigener Idealität als persönlichen vorgestellt, dem er aber auch in der Ideellität genug thun möchte.

Göttlichkeit gibt sich so in der That als Sittlichkeit, Gerechtigkeit und Religiosität, in dieser aber als letzte, höchste Entwicklung aller Seelenthätigkeit zu erkennen.

Aber auch der Begriff des menschlichen Geistes ist nunmehr abgeschlossen: aus dem Bewusstsein an und für sich geworden, der Geist selber die Seele.



Biedermann, Gustav

Philosophie als Begriffswissenschaft

Bd.: 2,1

1886

Ph.u. 53 n-2,1

urn:nbn:de:bvb:12-bsb11879269-4